أضواء وآراء

تعليقات على كتابنا
بحوث في علم الأصول

الجزء الأول

تأليف
آية الله السيّد محمود الهاشمي

هوية الكتاب

الكتاب:	أضواء وآراء / ج ١
المؤلّف:	آية الله السيد محمود الهاشمي
الناشر:	مركز أهل البيت عليهم السلام للفقه والمعارف الإسلامية
الطبعة الأُولى:	١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م
المطبعة:	سبحان
الكمية:	٣٠٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تعليقات على

الجزء الأوّل والثاني والثالث

« مباحث الدليل اللفظي »

- البحوث اللفظية التحليلية
- مبحث الأمـر
- مبحث النهي ـ المفاهيم ـ العام والخاص

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين أبي القاسم المصطفى محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد :

من نعم الله سبحانه وتعالى ومِنَنه عليَّ أن وفقني للتعليق على كتابنا

(بحوث في علم الأُصول)

الذي هو تقرير لأبحاث أُستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر ﭐ، وذلك خلال اشتغالي بتدريسها وإلقائها على طلّابنا الأفاضل ضمن دورتين أُصوليتين في الحوزة العلمية بقم المقدّسة، فرأيت أن أجمعها وأُلحقها في دراسة مخصّصة بالأجزاء السابقة من (بحوث في علم الأُصول) فتكتمل هذه الموسوعة الأُصولية عشرة أجزاء.

وقد حاولت أن تكون مشتملة على توضيح ما هو مغلق من عبارات التقرير

وإضافة ما ينبغي إضافته من أقوال واستدلالات وما خطر ببالي من نكات أو مناقشات.

ولا شكّ أنّ ما أحرزته المدرسة الأُصولية الحديثة في الفقه الإمامي اليوم يعتبر من الانجازات البديعة والتطوّرات الهائلة لمسائل هذا العلم وبحوثه ممّا أعطته مكانة سامية بين العلوم وجعلت منه علماً له طبيعته ومنهجه المتميّز والمستقل رغم تنوّع مسائله واختلاف موضوعاته من بحوث لغوية تحليلية إلى مسائل عقلية نظرية أو عملية وقواعد تشريعية، إلّا أنّها جميعاً ترتبط بمحور واحد أساس، وهو الأدلّة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي، واستخراج الأحكام ومعطيات الشريعة الغرّاء.

ومن هنا صار هذا العلم اليوم مفتاحاً لسائر علوم الشريعة ومنطقاً لعلم الفقه على وجه الخصوص، يوزن به مدى سلامة عملية الاستنباط الفقهي واستنتاج أحكام الشريعة ومعطياتها عن مصادرها وأدلّتها التفصيليّة.

وقد كان لسيّدنا الشهيد الصدر قدس‌سره من بين فقهائنا وأعلامنا المعاصرين الدور الأمثل في توسيع نطاق هذا العلم وتوضيح معالمه ومناهجه ودوره وتأثيره على علم الفقه وعلوم الشريعة الأُخرى.

فقد استطاع بنبوغه وفكره العملاق أن يجدّد كثيراً من نظريات هذا العلم، ويطوّر من بحوثه ومسائله في المضمون والمنهج وطريقة العرض، بما لا يمكن اليوم أن يستغني عنه كل من يقصد الورود إلى مباحث هذا العلم ويمارس تعليمه أو تعلّمه أو التأليف فيه.

ولا غرو إذا قلنا إنّ الحواضر والحوزات العلمية اليوم تتطلّع إلى نظريات وآراء

سيدنا الشهيد الأُصولية بشوق بالغ، وتطالب الأساتذة بعرضها في بحوثهم ومحاضراتهم وتعتبرها أعمق وأحدث ما وصلت إليه المدرسة الأُصولية المعاصرة في فقه أهل البيت عليهم السلام.

وقد كان هذا أحد الأسباب لاحساسي بضرورة الشرح والبسط لما قرّرناه من بحوث أُستاذنا الشهيد رغم ما طبع بعد ذلك من تقريرات أُخرى ولكنّها ليست بكاملة ولا وافية بأداء آخر ما انتهى إليه الفكر الأُصولي للسيد الشهيد قدس سره.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يتغمّد أُستاذنا الشهيد بوافر رحمته ويسكنه الفسيح من جنّاته مع أجداده الطاهرين المعصومين، وأن يوفقنا للسير على نهجه القويم في خدمة الإسلام والمسلمين، والحمد لله ربّ العالمين.

قم المقدّسة

السيّد محمود الهاشمي

شهر رمضان المبارك / ١٤٣٠ هـ

تعليقات على الجزء الأوّل

البحوث اللفظية التحليلية

- الدلالة اللفظية
- نظرية الاستعمال
- علامات الحقيقة والمجاز
- الحقيقة الشرعية
- الصحيح والأعم
- الحروف
- الهيئات
- المشتق

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

ص ٢١ قوله: (إلّا أنّ هذا ليس تصحيحاً موفقاً...).

أضف إلى ذلك أنّ الوظيفة العملية هي نفس القاعدة الاُصولية الشرعية أو العقلية لا ما يستنبط منها.

ومنه يعرف أنّ ما صنعه السيد الخوئي على ما في بعض تقريرات بحثه من جعل الانتهاء إلى الوظيفة العملية أو تحصيل العلم بها هو التعريف؛ لكونه جامعاً بين موارد العلم بالحكم أو بالوظيفة غير تام أيضاً.

ص ٢١ قوله: (وهذه المحاولة صحيحة في التغلّب على الاعتراض الأوّل...).

وليس البحث في المدلول اللغوي للاستنباط لكي يقال أنّ إرادة هذا المعنى منه خلاف ذلك، وهذا واضح.

ثمّ إنّ جملة من الأعلام حاولوا علاج هذا الاعتراض بحذف كلمة الاستنباط من التعريف وتبديلها بالحجة، فالمحقّق الاصفهاني قدس سره عرّف الاُصول بأنّه (ما يبحث فيه عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجة على الحكم

الشرعي)[١]. والمحقّق الايرواني عرّفه: (بالعلم الباحث عن الحجة على الحكم الشرعي)[٢].

إلّا أنّ التعريف المشهور أحسن وأولى منهما؛ إذ الحجة على الحكم الشرعي نفس القاعدة الأُصولية لا النتيجة المستحصلة منها، كما أنّ المقصود من العلم الباحث عن الحجة لو كان البحث عن كبرى الحجّية فقط خرجت مباحث الدلالات اللفظية؛ لأنّها تبحث عن صغرى الحجة على الحكم ـ وهو الظهور ـ لا كبراها، فلا يكون التعريف جامعاً من هذه الناحية.

على أنّ تعريف المشهور فيه دلالة على عملية الاستنباط الفقهي وأنّ القاعدة الأُصولية تقع في طريقها بنحو الكبرى أو الصغرى، وهذه حيثية مهمة لابد من الاحتفاظ عليها في التعريف، وسيأتي أهمّيتها أيضاً في دفع سائر الاعتراضات على التعريف بينما لا يحفظ ذلك بوضوح في التعريفين المذكورين.

وإن شئت قلت: إنّ علم الفقه أيضاً يبحث عن الحجّة على الحكم الشرعي؛ لأنّه العلم بالحكم الشرعي عن أدلّتها التفصيلية، والذي يعني تحصيل الأدلّة والحجة على الحكم الشرعي، وهذا بخلاف التعريف المشهور بعد تعديله بما سيأتي.

ولعلّ صاحب الدرر ﷺ أيضاً كان يريد دفع الاعتراض الأوّل عن التعريف عندما غيّره فعرّف الأُصول (بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام ـ الكلية ـ

(١) نهاية الدراية ١: ٤٢.

(٢) الأُصول في علم الأُصول ١: ٦.

الواقعية المتعلّقة بأفعال المكلفين)[١].

ويلاحظ عليه: أنّ كشف الحال مبهم، فإنّ القواعد الأُصولية تثبت نفس الحكم الكلي تنجيزاً أو تعذيراً، لا أنّها تكشف حالة فيه، على أنّ الأحكام المستكشفة تنجيزاً أو تعذيراً بالقواعد الأُصولية لا يشترط فيها أن تكون واقعية، بل يمكن أن تكون ظاهرية أيضاً، كما أنّه لا يشترط فيها أن تكون متعلّقة بأفعال المكلّفين، بل يمكن أن تكون أحكاماً وضعية متعلقةً بالأعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة.

وكلّ هذه المحاولات لا داعي لها، بل لا سلاسة ولا وضوح فيها، كما في التعريف المدرسي المشهور بعد التوجّه إلى ما يراد من الاستنباط فيه كما شرحناه، والأمر سهل.

ثمّ إنّه ورد في بعض التقريرات أنّه لا موجب لأخذ الحكم الكلّي في التعريف وتخصيص المسألة الأُصولية بما يثبت الحكم في الشبهة الحكمية لا الشبهة الموضوعية؛ لأنّ الوجه في أخذه في تعريفات القوم هو التحرّز عن دخول كثير من المسائل الفقهية في علم الأُصول؛ إذ لولا أخذه وكون المسألة الأُصولية مما يتوصل بها إلى حكم شرعي كليّاً كان أو جزئياً يلزم دخول أكثر موارد الفقه في الأُصول للتوصل بالقواعد الفقهية إلى أحكام جزئية، كوجوب الصلاة ونحوه، وبزيادة قيد التوصل إلى الحكم الكلّي تخرج هذه المسائل.

ولا يخفى أنّ هذا المحذور لا يتأتى على ما ذكرناه من ضابط المسألة كما هو

---

(١) درر الفوائد ١: ٢.

ظاهر جدّاً، فلا موجب لأخذ الوصول إلى الحكم الكلّي في ضـابط المسألة الأُصولية.

والضابط الذي ذكره أنّ المسألة الأُصولية ما كان نـظرها إلى رفـع التـردد والحيرة في مقام العمل لا إلى الواقع المحتمل وما يرفع التحيّر والتردّد في مقام العمل، امّا أن يرفعه ابتداءً كالأُصول العملية أو يرفع منشأه وهـو الاحـتمال كالامارات أو الاستلزامات العقلية المستلزمة للقطع بـالحكم، وهـذه مسـائل أُصولية، وما يكون نظره إلى الحكم المحتمل نفسه بمعنى انّ مفادها نفس الحكم المحتمل تكون قاعدة فقهية(١).

ويلاحظ على ما ذكر:

أوّلاً ـ أنّ تخصيص القواعد الأُصولية بما يقع في طريق إثبات الحكم الكلّي في الشبهة الحكمية لا الحكم الجزئي أو الموضوعات في الشبهة الموضوعية ليس من جهة عدم ورود النقض بالقواعد الفقهية أصلاً، بل من أجل أنّ علم الفقه هو العلم بالأحكام والجعول الشرعية الكلية لا احراز موضوعاتها في الخارج، ومن الواضح أنّ أُصول الفقه هي أدلّة الفقه وقواعدها المشتركة، وهذا واضح.

وثانيـاً ـ ما ذكر في ضابط المسألة الأُصولية غير صحيح، فإنّ ما يرفع التردد إن أُريد به رفعه حقيقة بأن يعلم بالحكم الشرعي وجداناً فهذا هو الذي ذكر في أصل الاعتراض الأوّل أنّه لا يعمّ جميع المسائل الأُصولية؛ لأنّ إثبات الحكم بالقواعد التعبدية ليس إثباتاً وجدانـاً، وإن أُريـد بـه رفـعه تـعبداً وبـالحجة

(١) منتقى الأُصول ١: ٣٢.

ـ أي تنجيزاً وتعذيراً ـ فهذا نفس الجواب المتقدم ـ من أنّ المراد من الاستنباط الإثبات التنجيزي والتعذيري لا خصوص الإثبات الوجداني ـ فلماذا هذا التمحّل والتغيير في التعريف؟!

وثالثاً ـ رفع التحيّر والتردد لا يختصّ بالمسائل الأُصولية، بل المسائل الفقهية أيضاً ترفع التحيّر والتردّد كالقواعد الاستظهارية الخاصة ببعض الأبواب الفقهية، بل تحديد ما هو ظاهر كلمة الصعيد أيضاً يرفع التحيّر في الحكم، وكذلك مسائل علم الرجال والحديث فإنّها تشكّل صغرى قياس الاستنباط الذي يرفع التحيّر ككبرى حجّية الظهور وخبر الثقة، وهذا واضح.

ص ٢٢ قوله: (وأمّا الاعتراض الثاني فقد ذكر في مقام دفعه وجهان...).

وقبل هذين الوجهين عن السيّد الخوئي ﷺ ذكر الشيخ والميرزا وجهاً آخر للفرق بين القاعدة الفقهية والأُصولية، بأنّ المسألة الأُصولية تطبيقها بيد المجتهد ولا تنفع العامي؛ لأنّه لا يتمكن من تشخيص صغراها، بخلاف الأحكام والمسائل الفقهية فإنّها تلقى إلى المقلّدين فيطبقونها على موضوعاتها الخارجية (١).

وهذا الجواب واضح الضعف ـ كما أشار إليه السيّد الخوئي ﷺ نفسه في بعض كلماته ـ فإنّه مضافاً إلى أنّه لا يبرز نكتة موضوعية وفنّية لضابط المسألة الأُصولية، إنّ من القواعد الفقهية ما لا يمكن القائها إلى المقلّدين كقاعدة (لا ضرر) و (لا حرج)، بل وحتى قاعدة (ما يضمن وما لا يضمن) فضلاً عن

(١) فوائد الأُصول ٤: ٣٠٩. أجود التقريرات ٢: ٣٤٥.

مثل ظهور الأمر بالغسل في الارشاد إلى النجاسة، كما أنّ من القواعد الأُصولية مـا يـمكن القـائها إلى المـقلّدين ولو فـي الشـبهات المـوضوعية كـالبراءة والاستصحاب، بل وحتى الحكمية كما في أصالة الاحتياط في موارد العـلم الإجمالي بالتكليف فإنّ المقلّد أيضاً يمكنه تطبيقها على نفسه قـبل التـقليد؛ لأنّه يعلم إجمالاً بوجود تكاليف في الشريعة، وهذا يعني أنّ أُصولية المسألة ليست مربوطة بهذه النكتة، بل بالنكات الأُخرى التي سـتأتي فـي الأجـوبة الأُخرى.

ص ٢٤ قوله: (الأوّل: ما ليس قاعدة بالمعنى الفني...).

قد يقال: إنّ الوحدة الإثباتية أو العنوانية كافية لصـيرورة المسألة قـاعدة ولا مبرّر ولا داعي لاشتراط أكثر من ذلك.

وإن شئت قلت: إنّ هنا أيضاً توجد نكتة واحدة ثبوتاً وهي أنّ الشارع على أساس ملاك التسهيل والارفاق بالعباد لا يجعل الأحكام الضررية والحرجية، وهذه كمصلحة التسهيل في الترخيصات الظاهرية الشرعية نكتته وملاكه الثبوتي واحد وكالملازمة والاقتضاء في بحث الاستلزامات التي نتيجتها نفي إطـلاق مجعولات أو جعول متعددة، فهذا المقدار يكفي لدرجها ضمن القواعد الأُصولية لكونها نكتة ثبوتية واحدة يستند الفقيه اليها لنفي تلك الأحكام الشرعية المتنوعة في الشبهات الحكمية، وإلّا لاتّجه النقض بمثل أصل البراءة التي هـي أيـضاً تجميع لرفع إطلاق جعول عديدة ـ ولو ظاهراً وبمعنى رفع ايجاب الاحتياط والاهتمام بها ـ فلا تكون قاعدة بالمعنى المصطلح.

والجواب: المقصود أنّ مثل قاعدة (لا ضرر) إن كان مفادها حرمة الاضرار

فهذه قاعدة فقهية كأي حكم كلّي فقهي تحريمي آخر، وإن كان مفادها نـفي الأحكام الضررية كما هو كذلك في (لا حرج) فهذا مضمون ومفاد إخـباري بحسب الحقيقة مرجعه إلى أخذ قيد وشرط في الأحكام الشرعية الالزامية، نظير قيد البلوغ والقدرة وعدم الاضطرار أو الإكراه أو التقية، فكما يشترط البلوغ والقدرة وعدم الاضطرار والإكراه في كل تكليف كذلك يشترط عدم لزوم الحرج أو الضرر منه ـ عدا ما خرج بالتخصيص ـ فليس هذا المفاد حكماً واقعياً آخر غير تلك الأحكام ولا حكماً ظاهرياً أو قاعدة لفظية أو عقلية تكشف عن حكم شرعي آخر، فحالها حال سائر أدلّة القيود العامة كدليل رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، أو المجنون حتى يفيق، أو رفع الاضطرار والإكراه وما لا يطيقون وأمثال ذلك، فكما لا تكون أدلّة تلك القيود العامة قواعد أُصولية بل وليست قاعدة ثبوتاً وإنّما القاعدة نفس الأحكام الشرعية الكلية المقيّدة بقيودها العامة والخاصة، فكذلك قاعدة (لا ضرر) و (لا حرج).

ومنه يظهر اندفاع النقض بقاعدة البراءة الشـرعية، فـإنّها حكـم ظـاهري وحداني مجعول شرعاً، وهو غير التكليف الواقعي المشكوك الذي يرفعه تنجيزاً وتعذيراً، وهذا واضح جدّاً.

ويمكن ارجاع جواب السيد الشهيد هنا إلى جوابين:

أحدهما: أنّ (لا حرج) و (لا ضرر) ليست قاعدة؛ لأنّها لا وحدة ثبوتية لها، وإنّما لها وحدة إثباتية، أي في مقام التعبير والابراز، أبـرزت قـيد التكـاليف والأحكام المتعددة بمبرز واحد، وهذه ليست قاعدة.

والثاني: أنّه لو فرض وجود وحدة ثبوتية ولو بلحاظ ملاك النفي وكفاية ذلك

في تسميته بالقاعدة فهذا ليس حكماً آخر غير تلك الأحكام الواقعية المقيدة، فتكون نسبتها إلى نفي الوجوب الحرجي والضرر مثلاً نسبة التطبيق لا التوسيط، أي الحكم المستنبط مجعول نفس هذا الجعل لا جعل آخر.

ثمّ إنّ السيّد الشهيد ﵀ قد ذكر في دورته الأُولى وجهاً آخر لخروج قاعدة نفي الضرر والحرج عن علم الأُصول، وقد عدل عنه في الدورة الثانية.

وحاصل ذاك الوجه: أنّ قاعدة نفي الضرر والحرج قد أُخذ فيها مادة معينة من مواد الفقه، وهي الضرر والحرج، فتكون كالأحكام المخصوصة بالمواد الخاصة في الأبواب الفقهية كالطهارة والصلاة والصوم، غاية الأمر تلك المواد عناوين أولية، وعنوان الضرر أو العسر والحرج عناوين ثانوية، وسيأتي أنّ المقصود من القواعد الممهدة في التعريف القواعد العامة السيَّالة في الفقه غير المختصّة بباب دون باب، وبمادة غير مادّة، فخروج مثل هذه القواعد عن علم الأُصول يكون بنفس النكتة التي سيأتي ذكرها لاخراج مثل قاعدة الطهارة عن علم الأُصول.

إلّا أنّ هذا الوجه غير تام؛ لأنّه إنّما يصحّ إذا كان مفاد قاعدة (لا ضرر) حرمة الاضرار كعنوان ثانوي، وأمّا إذا رجع إلى نفي جعل الحكم الضرري والحرجي ـ كما هو متعين في قاعدة (لا حرج) وهو الظاهر والمشهور في قاعدة (لا ضرر) ـ فلا يتمّ فيه هذا الجواب؛ إذ لا إشكال في أنّ هذا المفاد والمضمون السلبي والنافي للحكم الضرري والحرجي سيّال في تمام الأبواب الفقهية والتكاليف الالزامية، ويكون الثابت بها رفع كل تلك الأحكام المختلفة موضوعاً ومحمولاً في الأبواب الفقهية المتنوّعة، والميزان تنوّع وسيولة الأحكام المستكشفة بالقاعدة في الأبواب الفقهية وعدم اختصاصها بمادة أو باب فقهي معيّن، وهذا محفوظ في (لا حرج) و (لا ضرر) كما هو واضح.

ص ٣٢ قوله: (الثالثة ـ أن يكون هذا العنصر المشترك مرتبطاً بطبيعة الاستدلال الفقهي...).

لا حاجة إلى هذه الخصيصة؛ لأنّ مسائل علم المنطق ترتبط بشكل قياس الاستنباط لا بموادّه، والقواعد الأُصولية ترجع إلى مواد قياس الاستنباط. وهو المراد بوقوعها في طريق الاستنباط في التعريف، على أنّ هذه الخصيصة إذا أخذناها لزم خروج أكثر المباحث الأُصولية التي تقع في أقيسة علوم أُخرى، كمباحث الألفاظ ومباحث الأحكام العقلية المستقلة وغير المستقلة، وهذا واضح.

ص ٣٤ قوله: (وبهذه الصياغة للتعريف قد استغنينا عن ادخال كلمة «الاستنباط»...).

أي في مورد الخبر لا يكون الحديث ثابتاً وجداناً، بل يثبت بالتعبد وبنفس حجّية الخبر، وهذا يعني أنّ المنجّز نفس الخبر.

وهذا بخلاف القاعدة الرجالية التي تثبت حجّية خبر الراوي الفلاني والذي هو محرز وجداناً والقاعدة الرجالية تجعله حجةً ومنجّزاً، فهي سبب لمنجزية الخبر المحرز وجداناً ولا تنجّز الواقع ابتداءً حتى لو لم يكن ذاك الخبر موجوداً كما في قاعدة حجّية الخبر الناقل للحديث والتي تنجّز الحكم الشرعي الواقعي ولو لم يكن الحديث المنقول بالخبر صادراً واقعاً.

ص ٥٧ قوله: (المقترح في تقسيم علم الأُصول...).

الأصح تقسيمه على أساس نوع الدليلية إلى:

١ ـ الدليل اللفظي، ويبحث في مقدمته البحوث اللغوية التمهيدية.

٢ ـ الدليل العقلي البرهاني، غير المستقلات العقلية وهي بحوث الاستلزامات والتي تحتاج دائماً إلى ضم مقدمة شرعية.

٣ ـ الدليل العقلي الوجداني، ويشمل غير المستقلات العقلية (التحسين والتقبيح العقليين) والأدلّة القطعية الاستقرائية كالتواتر والسيرة والإجماع. (ويبحث مقدمة لهذا النوع من الدليل العقلي حجّية القطع).

٤ ـ الدليل التعبدي الشرعي (الحجج والأُصول العملية)، ويبحث مقدمة عن امكان التعبد وحقيقة الحكم الظاهري.

٥ ـ الدليل العقلي العملي أو الأُصول العملية العقلية، ويبحث في ذيل هذين النوعين من الدليلية عن النسبة بين الامارات والأُصول العملية فيما بينها.

وخاتمة في حالات التعارض بين الأدلّة.

وهذا التقسيم منسجم مع الوضع التاريخي لعلم الأُصول، ويكون مبنى التقسيم فيه نوع الدليلية، والتي هي المهم في البحث الأُصولي والمرتبط بالغرض منه، لا ما يكون خارجاً عنه ومربوطاً بعلم الفقه ـ كما في التقسيم الآخر ـ.

كما أنّه لا يوجب تكرار البحوث كما في تكرار بحوث حقيقة الحكم الظاهري في الدليل الشرعي والأُصول العملية في التقسيم الآخر، إلى غير ذلك من المميزات.

الدلالة اللفظيّة

ص ٦٧ قوله: (تقسيم البحث...).

ينبغي تجميع وتنظيم البحوث التمهيدية والتحليلية للمباحث الأُصولية اللفظية التي تعرّض لها الأُصوليون في (مقدمة) ضمن فصول عديدة بالنحو التالي: ابتداءً تعرّف الدلالة اللفظية ويذكر أنّها تحتوي على دلالات ثلاث طولية:

١ ـ الدلالة الوضعية، ومدلولها ذات المعنى.

٢ ـ الدلالة الاستعمالية، ومدلولها المراد الاستعمالي أو قصد التفهيم.

٣ ـ الدلالة الجدية، ومدلولها المراد الجدي.

ويذكر أنّ الأُولى دلالة تصورية على المشهور المنصور. والثانية والثالثة تصديقيتان.

الفصل الأوّل: في الدلالة الأُولى أو دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي، ويبحث فيه عن حقيقة العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الحقيقي تارة والمجازي أُخرى، وفيه يبحث عن الوضع وحقيقته، ومن هو الواضع، وعن نظرية المجاز والدلالة الذاتية بين المعنى الحقيقي والمجازي ومرآتية الدلالة اللفظية التصورية، وهذه بحوث تحليلية ثبوتية.

كما ويبحث اثباتاً عن علامات الحقيقة والمجاز لتشخيص المعنى الحقيقي عن المجازي.

الفصل الثاني: في الدلالة الثانية أي الدلالة الاستعمالية وحقيقة الاستعمال، ويبحث فيه عن الأُمور التالية:

أ ـ حقيقة الاستعمال، وما وراءه من الارادة الاستعمالية (الإخطار الشأني) والارادة التفهيمية الفعلية والارادة الجدية (ويبحث هنا عن الفروق بين الدلالتين الاستعمالية والجدية).

ب ـ مقومات وشروط الاستعمال، وهي خمسة في الكتاب كالتالي:

١ ـ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المستعمل فيه.

٢ ـ تغاير اللفظ (الدال) مع المعنى (المدلول).

٣ ـ مرآتية اللفظ في الاستعمال أو تقوّم الاستعمال بالمرآتية (وفيه يبحث عن حقيقة المرآتية. وينبغي أن يذكر هنا أنّ المرآتية ليست من شؤون الاستعمال بل من شؤون أصل الدلالة اللفظية الوضعية التصورية وتخصيصه بالاستعمال خطأ).

٤ ـ استحضار المستعمل للحيثية المصحّحة للدلالة على المعنى المستعمل فيه.

٥ ـ الحاجة إلى الوضع أو اجازة الواضع (اللغة) لصحة الاستعمال.

ويبحث أنّه لا يشترط في صحة الاستعمال عدا الأوّل وهو الصلاحية

بمعنى عام يشمل حتى الاستعمال الايجادي فـإنّه اسـتعمال صـحيح عـرفاً، فالشروط الأُخرى زائدة، والصلاحية تكون إمّا بـالوضع أو بـالمناسبة التـي هي أمر ذاتي وليس جعلياً، وهذه نكتة مهمة يـنبغي الالتـفات إليـها، وهـي التي تجعل الاستعمال في غـير المـعنى المـوضوع له مسـتغنياً عـن الوضـع النوعي.

ب ـ أنواع الاستعمال الإخطاري (الحكائي) أو الايجادي، والفرق بينهما وكلمات الأُصوليين.

جـ ـ استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ويبحث عن إمكانه أوّلاً وصحته ثانياً وكونه حقيقةً أو مجازاً إذا كان صحيحاً ثالثاً.

الفصل الثالث: في الدلالة الثالثة، أي الدلالة على المراد الجدّي التصديقي، ويبحث هنا عن منشأ الدلالات اللفظية التصديقية بقسميها.

الفصل الرابع: دور القرينة المتصلة والمنفصلة وتأثيرها على الدلالة اللفظية، ويبحث في ذلك عن أنحاء تأثير القرينة على كل من الدلالات اللفظيّة الثلاث ورفعها لأصل الدلالة الأُولى أو الثانية أو الثالثة أو لحجيّتها، وهذه بحوث مهمّة أساسية، وفيها مسالك مختلفة.

الفصل الخامس: تعريف الحكم الشرعي وتقسيماته ومقوّماته.

وأمّا البحث عن الحقيقة الشرعية والصحيح والأعم فهما بحثان في تحديد المدلول الشرعي لألفاظ معينة كـالبحوث الأُصـولية التـحديدية، فـالمناسب جعلهما ضمن البحوث اللفظية الأُخرى، فإنّ الألفاظ التي يدّعى فيها الحقيقة

الشرعية أو أسماء العبادات أو المعاملات التي يبحث عن اختصاصها بالصحيح أو الأعم وإن كان كل واحد منها مادة خاصّة معينة وليست سيّالة في كل الأبواب الفقهية.

إلّا أنّ البحث في الحقيقة الشرعية عن نوع الألفاظ المخترعة من قبل الشارع؛ لكونها مخترعة من قبله، وكذلك في الصحيح والأعم البحث عن مطلق أسامي العبادات والمعاملات لانقسامها إلى صحيح وفاسد.

فبهذا الاعتبار يمكن ادراج هذين البحثين أيضاً في المسائل الأُصولية؛ لكون النوع عاماً، وملاك البحث سيّالاً في الأبواب الفقهية، فلا وجه لادراج هذين البحثين في المقدّمة واخراجهما عن المسائل الأُصولية.

نعم، لو اشترطنا في القاعدة الأُصولية التي تقع صغرى قياس الاستنباط ـ كما في بحث الظهورات العامة ـ أن تكون ناظرة مباشرة إلى الحكم الشرعي ومرتبطة بمقام جعل الحكم إمّا بأن تكون دالة على أصل الحكم كالوجوب والحرمة أو نفيه كالمفهوم أو عمومه كالعام والخاص والمطلق والمقيّد خرج البحث عن المشتق والمعاني الحرفية والصحيح والأعم والحقيقة الشرعية عن هذا المعيار؛ لأنّها وإن كانت تستلزم سعة الحكم أو ضيقه ولكنه بتبع سعة المفهوم الافرادي المستقل عن الحكم، فيمكن جعل البحث عنهما ضمن فصل سادس من البحوث التمهيديّة.

ص ٧٣ قوله: (وقد اعترض على المذهب الأوّل في كلمات السيّد الأُستاذ...).

كأنّ المقصود أنّ السيّد الخوئي ﷺ يعترض على هذا المسلك ـ والذي ينسب إلى المحقّق العراقي ـ بأنّ السببية التي هي أمر تكويني إن كانت مجعولة مطلقاً حتى لغير العالم باللغة فهذا واضح البطلان، وإن جعلت لخصوص العالم ومقيداً بالعلم بالوضع فيلزم الدور والتهافت؛ لأنّ السببية سوف تكون متوقفة على العلم بها توقف المحمول على موضوعه، والعلم بالسببية أيضاً متوقف عليها توقف العلم على معلومه، وهذا دور.

وأجاب عليه السيد الشهيد بامكان أخذ العلم بالجعل بمعنى الوضع في موضوع السببية فلا دور، نظير ما يقال في باب الأحكام الاعتبارية، أو يؤخذ العلم بالسببية الضمنية بين اللفظ والمعنى، أي موضوعيته الضمنية جزءً آخر في موضوع السببية فلا دور ولا تهافت.

فالصحيح في الاشكال منع أصل امكان ايجاد السببيّات التي هي اُمور واقعية بالجعل والاعتبار فإنّه غير معقول.

إلّا أنّه ليس نظر السيد الخوئي إلى جعل السببية الواقعية وايجادها بالوضع أصلاً، بل مقصوده أنّ السببية ليست هي الوضع بل نتيجة مترتبة عليها أي هي العلقة الوضعية والوضع منشأ لها، ولابد من تشخيص حقيقة الوضع المسبِّب للعلقة.

فالظاهر أنّ القول بأنّ الوضع عبارة عن ايجاد السببية بمعنى انشائها تكويناً بالوضع وبالمباشرة لا قائل به، وإن نسب إلى المحقّق العراقي ﷺ، وإنّما لابد

من جعل البحث في حقيقة الوضع بعد الاعتراف بأنّه أمر اعتباري أو تعهّدي أو حقيقي يتسبب منه حصول تلك الملازمة أو السببية بين اللفظ والمعنى، والتي هي العلقة الوضعية ونتيجة الوضع لا الوضع نفسه. فيذكر في حقيقة الوضع المباني الثلاثة:

١ ـ الاعتبار.

٢ ـ التعهد.

٣ ـ القرن الأكيد، والذي هو أمر تكويني واقعي، كما أنّ الملازمة التصورية الحاصلة به أمر تكويني واقعي.

ثمّ إنّ البحث ليس في مفهوم الوضع أو التسمية ليستشهد بالآيات ونحوها، وإنّما البحث ثبوتي تحليلي عن حقيقة الوضع الذي يحقق التلازم التصوري بين اللفظ والمعنى.

ومسلك الاعتبار يدعي أنّ العملية الاعتبارية الانشائية البحتة هي الوضع، وهي التي يلزم منها تحقق الملازمة التصورية، فهي نتيجة ذلك الوضع الاعتباري، ومسلك التعهّد يقول: إنّ الوضع عبارة عن التعهّد وايجاد قضية تعليقية تعهدية، وهي ملازمة تصديقية بين استعمال اللفظ وارادة المعنى منشأه التعهّد والالتزام من قبل كل مستعمل.

واشكالات مسلك التعهّد مشروحة في الكتاب بالتفصيل ولا زيادة مهمّة عليها.

وأمّا مسلك الاعتبار فهناك صياغات متعدّدة للاعتبار الوضعي:

منها: اعتبار اللفظ عين المعنى ومتحداً معه ـ اعتبار الهوهوية بينهما ـ وبهذا يفسّر انتقال حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ.

ومنها: اعتباره وجوداً تنزيلياً للمعنى.

ومنها: وضعه على المعنى نظير وضع العلامة والنصب، إلّا أنّ ذاك وضع حقيقي خارجي، وهذا اعتباري جعلي.

ومنها: اعتباره آلة أو علامة أو ملازماً مع المعنى.

وقد استشكل في كلمات المحقّقين باشكالات غير أساسية وشكلية على كلّ واحدة من هذه الصياغات من قبيل الاشكال بأنّها أُمور دقيقة والوضع أسهل من ذلك.

أو الاشكال بأنّ المعنى لابد وأن يكون موضوعاً عليه لا موضوعاً له، وأنّ في وضع العلامة توجد أُمور ثلاثة، بينما هنا يوجد أمران لفظ ومعنى، ومن قبيل لغوية الاعتبار المذكور؛ لأنّ اللفظ لا يدلّ على وجود المعنى لا في الخارج ولا في الذهن.

وهذه الاشكالات كلّها غير فنية، ويكفي في دفعها أنّه لا دقة في الوضع، كيف وفي وضع أسماء الأعلام قد يوضع الاسم على الشخص بمثل هذه الصياغات، كما وأنّ تسمية المعنى بالموضوع له لا ينافي كونه موضوعاً عليه للدلالة على ارادته، فتكون فيه حيثيتان كما ذكر في الكتاب، فاللفظ وضع على المعنى ليدل عليه تصوراً أو وضع علامة للمعنى ليدل عليه تصوراً لا تصديقاً، كما أنّه لا لغوية بعد وضوح انّ المقصود تحقّق الدلالة التصورية لا التصديقية على الوجود.

والاشكال الفنّي أنّه إذا أُريد من الوضع بمعنى الاعتبار ـ بأيّة صيغة كانت ـ ايجاد الدلالة التصديقية على الوجود الخارجي أو الذهني للمعنى فهذا غير معقول وغير مقصود أيضاً لأصحاب هذا المسلك وغير حاصل خارجاً.

وإن أُريد الدلالة التصديقية العرفية على ارادة المعنى من استعمال اللفظ ـ وهي دلالة تصديقية بين فعلين للفاعل المختار ـ فهذا متوقف على التعهّد. وإن أُريد ايجاد الدلالة التصورية بين اللفظ والمعنى فهذه فرع الملازمة بين اللفظ والمعنى تصوراً، وقد ذكرنا أنّ الملازمات سواء التصديقية بين وجودين أو التصورية بين صورتين ذهنيّتين أُمور واقعية تكوينية لا يمكن تحقيقها بالاعتبار والوضع، بل لابد إمّا أن تكون ذاتية نفس أمرية ـ وهي مفقودة هنا ـ أو تحصل بسبب تكويني واقعي ـ كما سيأتي في شرح نظرية القرن الأكيد ـ.

ومنه يعرف أنّ نظرية القرن الأكيد تندرج في المسلك القائل بأنّ الوضع وأثره كلاهما أمران واقعيان.

والشاهد على عدم تحقّق الملازمة بالوضع والاعتبار أنّنا إذا اعتبرنا الطواف صلاةً لا تحصل الملازمة التصورية ولا التصديقية بينهما، فاعتبار العلامية والملازمة والهوهوية بين شيئين وجوديين خارجيين أو بين تصورين لا يحقق تلازماً بينهما لا تصوراً ولا تصديقاً. كما أنّه يرد النقض بالوضع التعيّني، فإنّه ليس فيه اعتبار ولا تعهّد واضح.

ص ٨٠ قوله: (٢ ـ إنّ الدلالة اللغوية على أساس هذه...).

كون التعهد خلاف الوجدان زائداً على ما ذكر من الاشكالات واضح جداً، كيف والأُمّ تعلّم أبنائها في الصغر الألفاظ ومعانيها من دون وجود عهد أصلاً، وإنّما الدلالة الوضعية تصورية يستفيد منها المستعمل في مقام الاخطار للمعاني والمجاورة، بل الدلالة التصديقية الاستعمالية أيضاً ليست على أساس التعهد بل من باب الظهور الحالي كالدلالة التصديقية الثانية وهي كالدلالات الطبيعية والتكوينية لا التعهدية.

ص ٨١ قوله: (الرأي المختار في حقيقة الوضع...).

نظرية القرن المؤكد لا إشكال في صحتها وتعينها، ويدل عليها أيضاً عدم إمكان تخريج الوضع التعيني والوضع بالاستعمال والوضع بالتلقين كما في الأطفال إلّا على أساس ذلك لا نظرية التعهّد ولا الاعتبار فإنّه ليس فيه إلّا كثرة الاستعمال من دون اعتبار ولا تعهّد.

إلّا أنّنا نخالف تعبير السيد الشهيد ﷺ في تحليل هذه النظرية، فنرى أنّ الاقتران الشرطي يتحقق بين الاحساس باللفظ والمعنى لا تصور اللفظ والمعنى، ففرق بين باب تداعي المعاني كالنوفلي والسكوني وبين باب دلالة الألفاظ حيث إنّه في باب تداعي المعاني يكون كل معنى ملحوظاً مستقلّاً غير فانٍ في الآخر، بخلاف اللفظ فإنّ تصوره آلي فانٍ في المعنى، ومن هنا قيل بتنزيله منزلة المعنى أو جعله عينه ومتّحداً معه ويسري حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ، فكأنّه نفس المعنى. وهذا تحليله: أنّ الاقتران والرمزية يحصل بين الاحساس الباطني باللفظ والمعنى ابتداءً فيحذف تصور اللفظ من البين.

ونختلف مع السيّد الأُستاذ الشهيد ﷺ أيضاً في أنّ مجرد القرن الأكيد الشديد ليس وضعاً، فما أكثر الاقترانات الأكيدة التي تحصل بين الأصوات ومعانٍ خارجية، ولكن ذلك لا يحقق وضعاً ما لم يتبانَ العرف وأهل اللغة على ذلك، ولعلّ مسلك التعهّد كان ينظر إلى هذه الحيثية، ولكن لا بالنحو الذي شرحه السيّد الخوئي ﷺ من وجود التزام من قبل كل مستعمل بقضية تعليقية أنّه كلما جاء باللفظ أراد تفهيم المعنى الخاص لتكون الدلالة الوضعية تصديقية، بل بمعنى قبول العرف وتوجههم واعترافهم بذاك الاقتران في لغتهم، وإن شئت قلت: مقبولية ومعروفية ذلك الاقتران الأكيد.

فالوضع مزيج من القرن المؤكد وقبول أهل اللغة الواحدة بذلك ولو ضمناً ومن خلال الاستعمال باستخدام ذلك اللفظ لافهام ذاك المعنى، وليس أمراً تكوينياً وقرناً أكيداً محضاً ولا هو تبانٍ عرفي محض بل مزيج منهما، أي قرن أكيد بين اللفظ والمعنى متبنّى من قبل العرف ـ ولو عملياً ـ باستخدامه كثيراً في مقام المحاورة وتفهيم المعنى ـ كما في الوضع التعيّني ـ أو بالتباني عليه ـ كما في الوضع التعييني ـ ولهذا الأصوات التي تكون لها منبهيّة واقتران طبيعي أو شرطي مع معنى خاص وقد تكون فيها نفس الدلالة والارتباط الثابت بين الألفاظ ومعانيها ـ كأصوات الحيوانات الموجب تصوّرها وسماعها للانتقال إلى تصوّر ذلك الحيوان ـ ليست دلالة لفظية بل يكون استعمالها لاخطار ذاك الحيوان غلطاً بحسب الأعراف اللغوية.

وكذلك الألفاظ التي هي من لغات أُخرى ويعرفها أهل هذه اللغة أيضاً في الجملة، فإنّه لا يكفي ذلك لاعتبارها من هذه اللغة؛ لكونها لا تنسجم مع قواعد هذه اللغة وأُصولها. نعم، الأعلام الشخصية لا فرق فيها بين لغة ولغة؛ لمقبوليتها العامة، وكون أمرها بيد صاحبها.

فالحاصل: لابد زائداً من حصول الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى من المقبولية النوعية اللغوية، وهي التي تحصل بكثرة الاستعمال أو بالوضع التعييني، والله الهادي للصواب.

ص ٩٠ قوله: (وأمّا الجامع بالنسبة إلى أفراده بالعرض...).

المقصود أنّ الذهن يمكنه أن ينتزع مفهوماً انتزاعياً عن الخصوصيات والأفراد لمفهوم آخر بما هي خواص فيمكنه أن يحكي عنها بذلك المفهوم

الانتزاعي بحيث يكون متحداً معها بما هي خواص كمفاهيمها الخاصة التفصيلية المنطبقة عليها فقط، وهذه براعة الذهن البشري وقدرته على إمكان انتزاع مفاهيم انتزاعية تنطبق على المتباينات بل المتناقضات بما هي متباينة كانتزاع مفهوم الشيء مثلاً. ولا يرد اشكال صدور الواحد عن الكثير ولا اتحاد الواحد مع الكثير، لكون المفهوم انتزاعياً ذهنياً.

والصحيح أنّ كلا الاعتراضين المذكورين يمكن الاجابة عليهما بما تقدّم في أصل تقريب امكان القسم الثالث من الوضع من أنّه يكون من خلال عناوين كلية عامة، ولكن تحكي الخصوصية والتي تكون بالحمل الأولي خاصاً أو جزئياً أو نسبياً وبالحمل الشائع عاماً واسمياً، فيكون وجهاً للخاص بهذا الاعتبار. فإنّ هذه النكتة بنفسها تفي بدفع كلا الاشكالين.

أمّا إشكال التباين بين مفهوم العام والخاص ـ الإشكال الأوّل ـ فلأنّ هذا التباين هنا محفوظ؛ لأنّ مفهوم النسبة أو الخاص بالحمل الأولي غيره بالحمل الشائع، فلا يقاس بمفهوم الإنسان وزيد.

وإن شئت قلت: إنّ هذا المفهوم العام منتزع من نفس تلك الحيثية الخاصة المراد وضع اللفظ لها بالحمل الأولي.

وأمّا إشكال التجريد وعدم حكاية مفهوم الجزء عن الكل والمركّب ـ الإشكال الثاني ـ فلأنّ هذا لا يصدق على مثل هذه العناوين المنتزعة من الخصوصية والفردية، فتكون بالحمل الأولي منطبقة على الخاص بما هو خاص، وإن كانت بالحمل الأولي عاماً وكلّياً. ولعلّ روح المطلب واحد.

ص ٩٧ قوله: (٣ ـ الوضع بالاستعمال...).

أمّا على مسلك القرن المؤكد فباعتبار تحقق القرن والاقتران الخارجي بالاستعمال كما يتحقق بالوضع بجنبته التكوينية قهراً، فإذا كان مؤكداً أثّر لا محالة في ايجاد العلقة الوضعية والسببية بقانون المنبهات الشرطية فيمكن أن يتوصل بهذا الفعل التكويني إلى ذاك الأمر، أي الملازمة التصورية النفس الأمرية وهو حقيقة الوضع.

وأمّا على التعهّد أو الاعتبار فالاستعمال حقيقته قصد اخطار المعنى خارجاً بذكر اللفظ وحده أو مع القرينة ـ كما في المقام ـ وتحقيق ذلك خارجاً، وهذا فعل آخر غير فعل التعهّد أو الاعتبار ولا يكون كاشفاً عنه بل لو فرض ارادة المستعمل للاعتبار أو التعهّد أيضاً زائداً على الاستعمال كان لابد وأن يفعله ويأتي بما يدل عليه فيكون من قبيل ضم فعلين وكاشفين أحدهما إلى الآخر، وهذا وإن كان ممكناً إلّا أنّه ليس من الوضع بالاستعمال دقةً وحقيقة، بل الوضع حاصل بفعل النفس، ويكون الاستعمال مجرد مبرز عن ذلك لمن يتعقّل ذلك ويمكنه كشف مثل هذه الأُمور الاعتبارية أو التعهديّة، مع أنّ الوضع بالاستعمال أبسط من ذلك جزماً، وهذا بنفسه يكون أقوى شاهد على صحة نظرية القرن، لوضوح وقوع الوضع بالاستعمال كثيراً كما في موارد تلقين الطفل بالألفاظ وتعليمه اللغة، أو في موارد وضع الاصطلاحات في الفنون والأصناف الخاصة.

ولكن الشهيد الصدر ﷺ ذكر تخريجين بناءً على مسلك الاعتبار لتصوير الوضع بالاستعمال نصرة لصاحب الكفاية:

١ ـ بناءً على ايجادية المعاني الانشائية يقال بأنّ الوضع ينشأ بنفس الاستعمال.

وقد ناقشه مبنىً باعتبار عدم صحة ايجادية المعاني بالألفاظ. وما يقال في المسببات الاعتبارية في المعاملات ليست بمعنى الانشائية أيضاً، بل بـمعنى التسبب إلى تحقق موضوع الاعتبار العقلائي أو الشرعي بنفس ابراز الاعتبار الشخصي باللفظ وهو غير ايجادية المعاني.

إلّا أنّ الصحيح مناقشته بناءً أيضاً، فإنّ الاستعمال اخطار فـعلي تكـويني للمعنى باللفظ ولو مع القرينة، وهو تسبّب تكويني باللفظ إلى خطور المعنى وكاشف عن قصده في نفس المستعمل أيضاً، وهذا لا يصلح لايجادية وضع اللفظ واعتباره عين المعنى وأداة له والذي هو مقولة اُخرى، لا يتحقّق باخطار المعنى باللفظ بالفعل، فلا يصلح أن ينشأ بهذا ذاك.

وإن شئت قلت: إنّ جعل اللفظ للمعنى بناءً على مسلك الاعتبار معنى انشائي اعتباري أجنبي عن باب الاستعمال وإلّا كان كل استعمال انشاءً للاعتبار، فليس الاستعمال الخارجي للفظ من أجل اخطار معناه قالباً صالحاً لانشاء الوضـع بمعنى اعتبار العينيّة بين اللفظ والمعنى به، بل ذاك يحتاج إلى ما يدل على ايجاد ذاك الفعل الانشائي المباين مع الاستعمال وما يكشف عنه من قـصد اخـطار المعنى.

٢ ـ بناءً على مسلك صاحب الكفاية من التعبير عن الوضع بتخصيص اللفظ وربطه بالمعنى إمّا اعتباراً أو حقيقة وتكويناً يقال بأنّ الاستعمال ايجاد وتحقيق لمصداق هذا الربط فهو يكفي لتحقيق العـلقة الوضـعية فـيكون مـن الوضـع بالاستعمال بلا حاجة إلى عناية اُخرى نظير انشاء المبادلة بين المالين بالعقد وايجادها خارجاً بالمعاطاة، فـتحصل العـلقة الوضـعية بـذلك كـما تـحصل بالتخصيص الاعتباري.

وقد اعترض عليه السيد الشهيد ﭭ :

أوّلاً ـ أنّ هذا تخصيص لشخص اللفظ أي سماعه الجزئي في هذا الاستعمال وربطه بمعنى ايجاد الخطور الشخصي للمعنى في ذهن السامع في هذا الزمان والمكان، وهو غير الوضع الذي هو تخصيص نوع اللفظ بالمعنى وربطه به بنحو القضية الحقيقية الكلية النفس الأمرية والذي هو المنشأ بالتخصيص الاعتباري.

ودعوى أنّ اللفظ ينظر إليه بما هو كلي لا بخصوصيته لا ربط له بالمقام، فإنّ اللفظ في الاستعمال لا ينظر إليه إلّا بما هو جزئي والانتقال منه إلى تصور الكلي مطلب آخر أجنبي عن هذا المبنى، كما أنّ مبنى القرن الذي يكتفى فيه بالاقتران بين اللفظ الجزئي والمعنى دائماً أجنبي عن مبنى صاحب الكفاية، الذي يرى الوضع تخصيصاً اعتبارياً انشائياً وحكماً باللفظ على المعنى غايته إنّه كانشاء المبادلة بين المالين يمكن ايجاد مصداقه خارجاً بالمعاطاة فيشكل عليه بأنّه لا يحقق مصداق المنشأ والتخصيص الوضعي وهو التخصيص بين طبيعي اللفظ والمعنى.

فلا يوجد تخصيص حقيقي إلّا بين الجزئيّين أي شخص اللفظ المستعمل وشخص المعنى المتصور، وهو لا يجدي في ايجاد الاختصاص الكلي النفس الأمري إلّا بالاعتبار والجعل وهو أمر آخر وعناية أُخرى.

وثانياً ـ الوضع تخصيص اللفظ المجرد بالمعنى بحيث يكون طبيعي اللفظ أداةً لخطور المعنى منه بلا قرينة، وهذا لا يتحقق مصداقه خارجاً باستعمال اللفظ حتى مع قصد التخصيص؛ لأنّ اللفظ مهمل بحسب الفرض فلا يمكن أن

يخطر به المعنى إلّا مع القرينة من اشارة أو غيره إلى المعنى وإلّا كانت الدلالة ذاتية وهي واضحة البطلان، فالدلالة والاقتران والتخصيص التكويني لا يقع بين اللفظ المجرد والمعنى الذي هو مصداق التخصيص الوضعي، وما يقع لا يكون مصداقاً للتخصيص الوضعي، ومجرد إرادة ذلك وقصده لا يكون كافياً لتحققه ولا يكون وضعاً وإلّا لاكتفى الواضع بارادة التخصيص.

والحاصل: دلالة اللفظ على المعنى بنفسه خارجاً ومصداقاً لا يتحقق لكي يكون مصداقاً للوضع وتخصيصاً خارجياً بين ذات اللفظ والمعنى وإن أراده وقصده المستعمل وإنّما هو جمع وقرن بين تصور اللفظ وبين تصوّر المعنى الذي أُفهم بدال آخر عليه. والمفروض أنّ هذا ليس حقيقة الوضع عند أصحاب هذا المسلك وإنّما حقيقته التخصيص وكونه مخطراً للمعنى.

ص ١٠٠ قوله: (ثمّ انّه قد يعترض...).

هذه الاعتراضات عامة ترد حتى على المسلك الصحيح المختار في حقيقة الوضع وأنّه القرن المؤكّد. ومن هنا لابد من الاجابة عليها:

الأوّل: لزوم تصور اللحاظ في جانب اللفظ والحكاية وهو محال؛ لأنّ الاستعمال يلحظ فيه اللفظ أداةً لاخطار المعنى، والوضع يلحظ فيه استقلالاً ليحكم على المعنى من دون حكائية فعله. وهذان لحاظان لقضيتين وعمليتين لا تجتمعان في قضية وعملية واحدة.

وإن شئت قلت: أنّ اللفظ في الوضع يلحظ استقلالاً؛ لأنّه محكوم به، كما أنّ حكايته ودلالته على المعنى يلحظ لحاظاً اخبارياً لا ايجادياً بخلاف عالم الاستعمال.

وحاصل جواب السيد الشهيد ﭬ **عليه**: أنّ المبنى غير تام وهو لزوم كون اللفظ ملحوظاً استقلالاً في مقام الوضع لكونه محكوماً به. فإنّه إنّما يتم على مسلك القوم، أمّا على مسلكنا فلا حاجة إليه، فيكفي اللحاظ الأدائي أو الآلي للفظ لحصول العلقة الوضعية؛ لأنّه قرن مؤكّد بين تصور اللفظ والمعنى، بل لابد وأن يلحظ مرآةً لكي يتحقق الاقتران بين اللحاظ الآلي له والمعنى.

وأمّا على مسلك القوم في حقيقة الوضع فإذا أرادوا في المقام التسبّب بهذا الاستعمال إلى تحقق الوضع لا أنّه بنفسه الوضع أمكن الجواب عليه بما ورد عن المحقّق العراقي ﭬ أنّ الملحوظ آلياً شخص هذا اللفظ والملحوظ استقلالياً طبيعي اللفظ في القضية الانشائية الوضعية الايجادية أو الابرازية المنكشفة بالاستعمال، فلم يجتمع اللحاظان على ملحوظ واحد، بل هناك قضيتان وفعلان لكل منهما لحاظاته، إلّا أنّ هذا هو العناية الزائدة الفائقة على الاستعمال، ويكون ضم الاستعمال إليه كضم الحجر إلى الإنسان، فاشكال الميرزا النائيني ﭬ الأوّل تعبير فني لأصحاب مسلك الاعتبار إذا أرادوا تحقيق الوضع بالاستعمال بلا عناية زائدة.

وأمّا إذا أُريد جعل الاستعمال بنفسه وضعاً كما يقول صاحب الكفاية ﭬ فهذا الاشكال إنّما يتم لو أُريد به منع المصداقية للوضع بأن يقال: إنّ الوضع هو الاختصاص بين اللفظ الملحوظ استقلالاً والمعنى، وأنّ هذا هو الذي يحكم به وينشئه الواضع.

وأمّا إذا قيل بأنّ الواضع ينشيء الاختصاص بين اللفظ الملحوظ أداةً أو مطلق

تصور اللفظ والمعنى سواء كان ملحوظاً استقلالاً أو أداة وأنّ الأداتية تنشأ في طول الوضع بين تصور اللفظ كذلك والمعنى وإن كان حين الوضع يتصور اللفظ مستقلّاً فلا يرد هذا الإشكال؛ لتحقق المصداقية للمنشأ بالاستعمال.

الثاني: خروج هذا الاستعمال عن الحقيقة والمجاز معاً فيكون غلطاً.

وأجاب عليه في الكفاية بجواب والشهيد الصدر بجواب آخر أيضاً كما في الكتاب.

الثالث: إشكال الدور وجواب المحقّق العراقي ﷺ مع جوابه في الكتاب.

ثمّ إنّه يمكن إضافة تقسيم آخر إلى التقسيمات الثلاثة المتقدمة للوضع، وهو تقسيمه إلى الوضع المطلق والوضع المشروط، أي المقيّد فيه نفس العلقة الوضعية بقيد كما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ في تفسير مختار المحقّق الخراساني ﷺ لشرطية اللحاظ الاستقلالي في الأسماء واللحاظ الآلي في الحروف، حيث أرجع اللحاظين قيداً للعلقة الوضعية لا للمعنى الموضوع له.

وهذا معقول بناءً على مسلك التعهّد والذي تكون الدلالة الوضعية بناءً عليه تصديقية تعهّدية، وأمّا على مسلك القرن المؤكّد فغير معقول؛ لأنّ القرن فعل تكويني خارجي لا يعقل فيه الإطلاق والتقييد، ونتيجته أيضاً أمر تكويني هو التلازم التصوّري أمره دائر بين الوجود والعدم.

وبناءً على مسلك الاعتبار إذا افترضنا أنّ النتيجة المطلوبة من الوضع التلازم التكويني التصوري فهذا أيضاً لا يعقل فيه الإطلاق والتقييد، وإن كانت النتيجة أمراً انشائياً وضعياً كما في سائر الأُمور الانشائية أمكن التقييد فيه.

ص ١٠٦ قوله: (نعم يعقل أن يكون التعهد مشروطاً بطبيعي القصد...).

إذا قبلنا مسلك التعهد فلا ينبغي التشكيك في اختصاصه بمقام المحاورة أي أنّ كل مستعمل إنّما يتعهد بقصد اخطار المعنى الحقيقي عند إرادته لأصل التفهيم والمحاورة والمخاطبة لا مطلقاً، ولو كان في مقام تجربة صوته مثلاً أو غير ذلك. فالتبعية بهذا المعنى على مسلك التعهد متعيّن.

ثمّ إنّ العلمين نظرهما إلى الدلالة الاستعمالية وأنّ اللفظ المشترك بين المعنى المركب وجزئه كالرقبة لا تجتمع دلالته المطابقية مع التضمنية في مورد واحد؛ لأنّ المستعمل إمّا يستعمله في المركب أو في جزئه فيكون تابعاً لارادته، وهذا لا ربط له ببحث التبعيّة التي خاضها الأُصوليون.

ص ١٠٧ قوله: (وثانياً: انّ الارادة...).

هذا جواب مبني على القول بكون الدلالة اللفظية تصورية، وعلى مسلك القرن فقط لا الاعتبار الذي بناءً عليه ذكر السيد الخوئي لغوية الجعل المطلق.

والصحيح إمكان الجواب عليه حتى على مسلك الاعتبار؛ وذلك لأنّ الغرض وإن كان هو المحاورة واخطار المعاني بالألفاظ إلى الاذهان، إلّا أنّ هذا هو الغرض الأقصى والذي بناءً على كون الدلالة الوضعية تصورية أي تلازماً بين تصور اللفظ وتصور المعنى، والملازمة التصورية لا يمكن أن يكون أحد طرفيها إلّا التصور لا الوجود العيني التصديقي فلا محالة يضطر الواضع أن يتوصل إلى غرضه الأقصى بايجاد تلك الملازمة التصورية بالاعتبار ولا تناقض ولا تخلف عن الغرض في ذلك كما هو واضح.

نظرية الاستعمال

ص ١١٩ قوله: (وقد يتوهم: أنّ ذلك...).

هناك جواب آخر أفضل من هذا الجواب، وهو أنّ المجاز في المقام ليس من المجاز في الكلمة بل من المجاز في الاسناد والمسند هو الحيوان المفترس، ومدعى السكاكي رجوع المجاز في الكلمة إلى الادعاء والمجاز العقلي، وأمّا المجاز في الاسناد فلا شك عند أحد في كونه من المجاز في الادعاء والتطبيق.

نعم، يمكن دعوى ان (رأيت أسداً يرمي) أيضاً أبلغ وآكد من (رأيت رجلاً شجاعاً يرمي).

وجوابه: إن (رأيت أسداً) يعني رأيت شجاعاً كشجاعة الأسد، فيكون آكد وأبلغ من رأيت شجاعاً.

ص ١٣٥ قوله: (الثاني: أن يكون هناك تغاير...).

لا وجه لاشتراط ذلك في الاستعمال إلّا إذا خصصنا الاستعمال بالاخطار الحكائي والانتقال من تصور إلى تصور آخر دون الأعم منه ومن الايجادي كما في استعمال اللفظ وارادة شخصه، ولا وجه للتخصيص المذكور، فإنّ الايجادي أيضاً من استعمال اللفظ. فلا يشترط غير الشرط الأوّل شيء آخر في صحة الاستعمال.

ص ١٣٨ قوله: (ولكن هذا التفسير لا يشمل كل الحالات...).

يمكن دعوى أنّ الاحساس قابل للانحفاظ والذكر كالتصور وهو غير التصور، فالمتكلم في نفسه أيضاً ينتقل من الاحساس إلى تصور المعنى، كما انّ الاشتراط يحصل ابتداءً بين الاحساس السمعي باللفظ وتصوره وبين تصور المعنى فلا حاجة إلى افتراض الانسحاب إليه من خلال الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

ص ١٣٨ قوله: (الخامس: ويمكن أن يعتبر بوجه...).

المغفولية ليست هي المرآتية وذلك:

أوّلاً ـ لأنّ الألفاظ ملتفت اليها حين الاستعمال وليست مغفولاً عنها سواء بلحاظ السامع أو المتكلم.

وثانياً ـ انّه لماذا لم يحصل ذلك في باب العلامات مع انّ الغرض منها أيضاً مقدّمي وأداتي في الانتقال الثاني أي للمتكلم؟

وثالثاً ـ كيف نفسّر انّ الإنسان حينما يفكر مع نفسه يفكّر بلغته أي يستذكر المعاني بالألفاظ وكأنّه يتكلّم بلغته مع نفسه؟ والمرآتية محفوظة فيه أيضاً. والذي نراه أنّ المعاني ترتبط بالاحساس السمعي للألفاظ بجانبه الذاتي فتكون تلك الاحساسات التي هي انفعالات داخلية ذاتية للانسان بمثابة الرموز على المعاني وهي غير تصور اللفظ وأجنبية عنه وإن كان بالتوجه اليها قد نتصور اللفظ أيضاً كالفرق بين الاحساس بحالة الخوف وبين تصور الخوف فليس بابه أصلاً باب التداعي التصوري بل باب الاستجابة للاحساس السمعي باللفظ، فالمرآتية مفسّرة بالوجه الرابع بعد تعديله بما ذكرناه وهي من خصوصيات نفس العلقة

والدلالة اللفظية لا الاستعمال؛ إذ حقيقة تلك العلقة إنّما تكون بين الاحساس باللفظ بجانبه الذاتي والمعنى لا بين تصور اللفظ والمعنى، مع قطع النظر عن الاستعمال وقبله، فتدبر جيداً.

ص ١٤٢ السطر الأخير قوله: (نعم لو بني...).

لا وجه له حتى لو بني على ذلك لأنّ الموضوع له المجاز بالوضع النوعي هو واقع المشابه لا المشابه بما هو مشابه فلماذا يشترط استحضار المستعمل لحيثية المشابهة؟

وهكذا يتضح أنّه لا يشترط لصحة الاستعمال إلّا الشرط الأوّل من الشروط الخمسة المذكورة في الكتاب.

ص ١٤٦ قوله: (وأمّا الجزء الثاني من المدعى...).

بناءً على ما تقدم من أنّ الدال على المعنى ليس تصور اللفظ بل الاحساس السمعي به. وهو غير مقولة التصور الذهني فإنّ التصورات من مقولة المعنى بخلاف الاحساس يتضح انّ استعمال اللفظ سواء كان في شخصه أو نوعه وصنفه أو مثله يكون من اخطار المعنى أي التصور بايجاد الاحساس السمعي باللفظ وكله من الاستعمال الاخطاري. وان الايجاد للاحساس لا التصور وإنّما ينتقل السامع والمتكلم منه إلى تصور اللفظ، فبالدقة الاخطارية محفوظة هنا أيضاً.

نعم، هذا لا ينافي أن نسمي هذا الاخطار بالايجادي بمعنى أنّه تصور ذهني قائم على أساس المنبه الطبيعي الواقعي وهو الاحساس بالشيء وليس قائماً على أساس الربط بين اللفظ والمعنى أصلاً. ولا مشاحّة في الاصطلاح، وهذه الخصوصية قد توجب صحة إطلاق الاستعمال الايجادي على كل أنواع

استعمال اللفظ في اللفظ، فإنّ الانتقال من التصور الجزئي إلى الكلي أو إلى مثله أيضاً من المنبه الطبيعي لا الشرطي الوضعي.

ص ١٤٨ قوله: (الجهة الأُولى: في تحرير محلّ النزاع...).

في المقام أربعة معان لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى، اثنان منهما لا إشكال في جوازهما، والثالث لا إشكال في استحالته، والرابع هو محلّ النزاع. وتفصيل ذلك كالآتي.

١ ـ أن يستعمل اللفظ في معنى هو جامع بين تلك المعاني بأن يقول مثلاً: (جئني بعين) ويراد به المسمّى بالعين المنطبق على كل واحد منها.

٢ ـ أن يستعمل في معنى يعمّ ويشمل جميع تلك المعاني، أي في مجموعها أو جميعها كالعام المجموعي أو الاستغراقي كما إذا أراد بالعين كل معانيها معاً، وهذان النحوان لا إشكال في امكانهما إلّا أنّهما ليسا من الاستعمال في أكثر من معنى بل في معنى واحد يكون كل واحد من المعاني مراداً استعمالياً ضمنياً لا استقلالياً.

٣ ـ أن يستعمل في كل من المعنيين مستقلّاً، ونريد بالاستقلال أن لا يكون معه لحاظ لمعنى آخر أصلاً، وهذا لا اشكال في استحالته لأنّه تناقض وخلف فرض الاستعمال في معنيين فإنّه يفترض تعدد المعنى الملحوظ لا محالة.

٤ ـ أن يستعمل في كل من المعنيين مستقلّاً أي بما هو لا بما هو في ضمن معنى آخر ـ وهذا تعبير السيد الشهيد ﷺ ـ.

وإن شئت قلت: بأن يكون اللفظ دالّاً على كل منهما مستقلّاً كما في الاستعمال مرتين بحيث يكون هناك دلالتان وكشفان ويكون هذا الاستعمال

بمنزلة استعمالين في استعمال واحد ـ وهذا تعبير صاحب الكفاية ﷺ ـ وهذا هو محلّ النزاع.

ثمّ إنّ الاستقلالية والضمنية في الاستعمال غير الاستقلالية والضمنيّة في الحكم كما أفاد السيد الشهيد ودفع به اشكال المحقق الاصفهاني. وتمام النكتة أنّ استعمال اللفظ في المجموع لا يعني تقيد الطبيعة في كل معنى بالطبيعة الأُخرى الذي هو سبب التقييد والضمنية في الحكم بل يعني ارادة مجموع الطبيعتين المهملتين أي الجامعتين بين المطلق والمقيد، وعندئذٍ يمكن أن يكون كل منهما موضوعاً مستقلّاً للحكم كما في العام الاستغراقي.

لا يقال: التصور واللحاظ الواحد لمجموع الطبيعتين يستلزم تقيد إحداهما بالأُخرى لا محالة وهو يستلزم ضمنيتهما في مقام الحكم على هذا المجموع أيضاً.

فإنّه يقال: وحدة اللحاظ والتصور لا تستلزم تقيّد الملحوظ به وإلّا لاستحال تصور العموم الاستغراقي، وإنّما ينشأ التقييد والضمنية من وحدة المتصور والملحوظ.

ص ١٥٢ قوله: (الثالث ما جاء في كلمات المحقق الاصفهاني ﷺ ...).

صريح كلامه في الحاشية النظر إلى ايجاد المنزّل عليه بالوجود التنزيلي ـ كما في تعبير الحاشية ـ أو العرضي والمجازي ـ كما في تعبير المنهج الجديد ـ فليس نظره إلى أصل التنزيل والجعل الذي يتحقق بالوضع.

كما انّه ليس مقصوده من الوجود التنزيلي للمعاني الوجود الانشائي للمعنى باللفظ لكي يقال ـ كما عن بعض المتأخرين ـ بانكار ذلك المبنى.

وإنّما صريح كلامه النظر إلى مصطلح فلسفي مرتبط بأنحاء الوجود للشيء والماهية من كونه خارجياً تارة وذهنياً أُخرى وكتبياً ثالثة، ومنها الوجود اللفظي أي الوجود باللفظ ـ ولو كان هو من العرض والمجاز ـ.

وعلى هذا يرجع محصّل مرامه (زيد في علوّ مقامه) إلى انّ الاستعمال ايجاد ولو بهذا المعنى من الوجود أي ايجاد للفظ حقيقة وللمعنى تنزيلاً والاستقلال فيه بلحاظ كل من المعنيين يستلزم تعدد الوجود التنزيلي للمعنى؛ لاتحاد الايجاد والوجود، وتعدد الموجود التنزيلي يستلزم تعدد الوجود الحقيقي للفظ.

والإشكال الذي ذكر في الكتاب إنّما هو على المقدمة الأخيرة بحسب الحقيقة **وحاصله:** أنّ تعدد الوجود التنزيلي لا يستدعي تعدد الوجود الحقيقي؛ لأنّ الوحدة والتعدد بلحاظ كل وجود مضاف إلى عالمه وصقعه وفي المقام الوجود التنزيلي للمعنى أمر اعتباري تنزيلي مربوط بعالم الجعل والاعتبار ووحدته وتعدده مربوط به أيضاً وحيث انّ هناك تنزيلين فيه فلا محالة يكون هناك تعدد في الوجود التنزيلي ولا ربط لذلك بالوجود الحقيقي المنزّل وحدة وتعدداً، فالحاصل وحدة الوجود التنزيلي وتعدده منوط بوحدة التنزيل وتعدده لا وحدة الوجود الحقيقي للفظ الذي هو مربوط بعالم آخر.

وما ورد في ذيل كلامه ﷺ من أنّ التفرد والاستقلال في الوجود التنزيلي يوجب التفرد والاستقلال في الوجود الحقيقي وإلّا لكان ايجاداً لهما معاً لا لكل منهما منفرداً، إن أُريد به ما تقدم من أنّ اتحاد الوجود التنزيلي للمعنى مع الوجود الحقيقي للفظ يقتضي الملازمة المذكورة فقد عرفت جوابه. وإن أُريد به أنّ كون الوجود التنزيلي يوجد بالوجود الحقيقي خارجاً بما له من سنخ الوجود التنزيلي فهذا إمّا أن يقصد به الآلية في مقام الاستعمال فهو رجوع إلى ما تقدم عن

الكفاية وما ردّه هو، وإمّا أن يقصد مجرد كون الوجود التنزيلي في طول التنزيل يتحقق بالوجود الحقيقي فهذا قد عرفت جوابه من انّ تعدّد الوجود التنزيلي الذي يتحقق بالوجود الحقيقي تابع لمقدار التنزيل سعة وضيقاً ووحدة وتعدداً ولا يرتبط بوجه أصلاً بحقيقة الوجود الحقيقي من حيث الوحدة والتعدد.

ص ١٥٥ قوله: (ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما نقصد به نفي خروج...).

الظاهر أنّ مخالفة استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يمكن تفسيرها على أساس مجرد مخالفة الظهور الحالي للمتكلم، بل هي ذات نكتة أعمق من ذلك؛ ولهذا لا يقع في أية لغة ومحاورة، ولا يكون كالاستعمالات المجازية أو المخالفة للظهورات الحالية الأُخرى والتي تقع كثيراً في اللغة، بل يلحظ أنّ الذهن حتى في مرحلة المدلول التصوري قبل الاستعمال لا ينسبق إلى ذهنه أكثر من معنى واحد حتى من الألفاظ المشتركة أو يتردد بين معانيها ولا ينسبق جميعها إلى الذهن، فمجموع هذه النكات وغيرها يجعل المحذور أعمق ممّا ذكر.

والذي أتصوره أنّ العلاقة الوضعية التصورية حيث تتحقق بين اللفظ وكل معنى مستقلاً ووحده في مقام الانسباق إلى الذهن أي من خلال انسباق واحد لا انسباقين فلا يحصل انسباقان من إطلاق اللفظ معاً إلى الذهن حتى في مرحلة المدلول التصوري قبل الارادة الاستعمالية التصديقية؛ ولهذا حتى إذا سمعنا اللفظ من الجدار لا يحصل انسباقان عرضيان منجّزان، بل يحصل نحو تردد أو إجمال حتى في مرحلة الانسباق التصوري إذا لم تكن قرينة معيّنة نظير عدم انسباق شيء من المعاني المجازية المتعددة حين سماع اللفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي.

وهذا مطلب صحيح قابل للتفسير بناءً على مبنانا في حقيقة الوضع والعلقة الوضعية، فإنّ كيفية الاقتران بين التصورين من حيث الوحدة والتعدد أيضاً من حدود وخصوصيات المنبّه الشرطي، فإذا كانت العلقة التصورية الحاصلة بنحو علاقة واحد بواحد تصوراً لا واحد باثنين فلا يحصل بالمنبّه الشرطي وقانونه التكويني إلّا نفس الكيفية من العلاقة التصورية كما أنّ علاقة واحد باثنين مستقلين أيضاً علاقة وسببية تصورية ذهنية غير علاقة واحد بواحد بحيث لو تحققت بين اللفظ ومعنيين مستقلين كان اللفظ دائماً يوجب انسباق الاثنين باللفظ فلا يصح استعماله في واحد.

والإرادة الاستعمالية أيضاً ليست إلّا قصد استخدام نفس المنبّهية الشرطية الحاصلة بالوضع لا استحداث منبهيّة شرطية جديدة، ومن هنا يكون الاستعمال في معنيين مستقلين معاً باستعمال واحد خلاف طبيعة العلقة الوضعية فهو يشبه استعمال اللفظ المهمل في معنى والذي لا يصلح ولا يكون استعمالاً لغوياً حتى إذا فرض إمكان افهام ذلك المعنى به بأي شكل من الاشكال.

ولعلّ هذا مقصود من قال بأخذ قيد الوحدة في المعنى، ومنه يعلم أنّ عدم صحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس لخصوصية مربوطة بعالم الاستعمال والدلالة الاستعمالية التي هي دلالة تصديقية وإنّما هو ـ كالمرآتية على ما تقدّم منّا ـ مربوط بمرحلة الدلالة التصورية الوضعية فإنّها حاصلة على نحو علاقة واحد بواحد تصوراً، بل هذا من شؤون مرآتية الدلالة بالمعنى الذي تقدّم في تحليلها؛ ولهذا أيضاً ربط القائلون بامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ذلك بمبنى الفنائية ومرآتية الاستعمال.

لا يقـال: لا يعقل الترديد في انسباق المعنى من اللفظ في عالم الذهن لأنّ؛ الفرد المردّد ممتنع خارجاً وذهناً. نعم، المـردد قـد يـعقل بـلحاظ المـدلول الاستعمالي كما في الكتاب في الجهة القادمة من البحث، فلابد من فرض أحد شقوق ثلاثة:

١ ـ إمّا عدم انسباق معنىً أصلاً من اللفظ المشترك إلى الذهن عند سماعه فكأنّه لفظ مهمل، وهذا خلاف الوجدان.

٢ ـ أو انسباق أحد المعنيين دون الآخر، وهو ترجيح بلا مرجح، في الأُمور التكوينية وهو محال.

٣ ـ أو انسباق كلا المعنيين الحـقيقيين إلى الذهـن مـعاً فـيكون كـاللفظ المختص غير المشترك على مستوى الدلالة اللفظية الوضعية التصورية، فلابد وأن تكون المخالفة بلحاظ الظهورات الحالية التصديقية لا الظهور التـصوري الوضعي.

فإنّه يقـال: يعقل التردد بمعنى آخر لا يساوق وجود الفرد المردد الذهني لكي يكون محالاً، بل بمعنى التوقف والابهام فـي ربـط المـعنى بـاللفظ وتـحقّق الاستجابة الذهنية منه، فإنّ هذا غير الوجود الذهني ليستحيل فيه الترديد، بل هو من سنخ الفعاليات الذهنية فيبقى الذهن متردداً فيه، نظير ما إذا نسى الإنسان أنّ اسم زيد هل كان لابن عمرو أو ابن خالد، فإنّه عند سماعه من الجدار لا يكون كسماع اللفظ المهمل كما لا يحس بارتباطه بكليهما، بل يتردد ذهنه بين أحد الشخصين لا مفهوم أحدهما، فإنّه لم يوضع له، وليس علماً بل واقع أحدهما أي يتردد ذهنه في مقام الانسباق بين تصور ابن عمرو وتصور ابـن خـالد،

فكذلك الحال في سماع اللفظ المشترك مع عدم القرينة المعينة على مستوى الدلالة التصورية، أو كاللفظ مع القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ووجود معاني مجازية متعددة له، فإنّ الذهن أيضاً لا ينسبق إليه شيء منها بل يبقى متردداً بينها رغم أنّه ليس كالمهمل المحض.

فالحاصل: كون العلاقة الحاصلة من الاقتران مع المعنى علاقة واحد بواحد لا واحد باثنين والاستجابة الاقترانية الشرطية تكون بنفس الخصوصية التصورية حتى من حيث حدود التصورين المقترنين بحيث لو تغيّرت ولو كان المتصور واحداً لما تحققت نفس الاستجابة، يؤدّي إلى التردّد بين المعنيين فلا يستقرّ الذهن على شيء منهما، والاستعمال لا يكون إلّا استخدام نفس الاستجابة والصلاحية المذكورة، فإذا لم يكن اللفظ صالحاً على مستوى الدلالة التصورية إلّا لاخطار أحد المعنيين فلا يكون استعماله في اخطار كليهما استعمالاً صحيحاً، وإن أمكن إفهام ذلك بالقرائن ونحوها، إلّا أنّه ليس بالطريقة والآليّة الوضعية.

ثمّ إنّ هناك محذوراً آخر على مستوى الدلالة التصورية في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ينشأ من وحدة التصور الذي يكون بازاء المحمول والمحكوم به على المعنيين، وكذلك وحدة النسبة التي هي بازاء هيئة الجملة التامة أو الناقصة، فإنّها تصورات واحدة لا متعددة، فلا يمكن أن تربط بالتصورين والمعنيين المستقلين للمشترك بما هما مستقلان، كما إذا قال: (زيد جاء) وأراد به كلا الزيدين مستقلّاً، فإنّه ممتنع من دون وجود ما يدل على تكرار النسبة والمحمول كما في موارد العطف، وهذا يعني أنّ العملية التصورية لابد وأن تكون علاقة واحد بواحد بلحاظ جميع مفردات وأبعاض الكلام الواحد على

مستوى المدلول التصوري للألفاظ حتى المشتركة.

وإن شئت قلت: هذا خلف وحدة الأطراف الأُخرى في التراكيب والجمل دالاً ومدلولاً وعدم تعددها، فإن أُريد استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنحو الاستقلال بحيث يكون كل معنىً منها طرفاً في نسبة مستقلة مع الطرف الآخر فهذا محال؛ لأنّ تعدد النسبة في الذهن يستلزم تعددها وتعدد لحاظ طرف كل منها عن الأُخرى، وإن أُريد ذلك بنحو بحيث يكون في قوّة تكرار النسبة والطرف المشترك فهذا معقول، إلّا أنّه ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل من التقدير بحرف عطف ونحوه، وهو من تكرار الدال والمدلول وخارج عن هذا البحث.

والحاصل: استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يعقل إلّا بنحو تكرار النسبة وهو من التقدير أو الجمع بينهما في طرف النسبة الواحدة، وهو من الاستعمال في المجموع، وما يذكر من الأمثلة على الاستعمال في أكثر من معنى، من قبيل: (مررت بعينين جارية وباصرة) أو الشعر المعروف:

أي المكان تروم ثمّ من الذي   تمضي له فأجبته المعشوقا

ويريد بالمعشوق قصر المتوكّل بسامرّاء، ومعناه الاشتقاقي وهو معشوقه معاً، كلّها ترجع إلى التكرار والتقدير، حيث انّ هناك نسبتين في الجملة تحتاج كل واحدة منهما إلى طرف مستقل، فيكون تعدد النسبة التامة في المثال الثاني والناقصة الوصفية في المثال الأوّل قرينة على تكرّر المعنى والاستعمال، وكلّ منهما في معنى واحد أيضاً لا أكثر؛ ولهذا لا يفهم وقوع المعنيين معاً طرفاً لكلتا النسبتين، مع أنّ الاستعمال في معنيين يقتضي ذلك، فتدبّر جيداً.

ص ١٥٥ قوله: (استعمال المثنى أو الجمع في أكثر من معنى...).

ذهب صاحب المعالم إلى أنّ استعمال المفرد في أكثر من معنى مجاز؛ لانثلام قيد الوحدة المأخوذة فيه. وأمّا المثنى والجمع فلا محذور في ارادة فردين أو أفراد كل منها من أحد المعنيين، ويكون حقيقياً لا مجازياً، لأنّ ذلك في قوة أن يقال جئني بعين وبعين ويراد بكل منهما معنى غير الآخر.

ولا شك في انّ الوجدان اللغوي لا يرى صحة ذلك في تثنية أسماء الأجناس ونحوه ممّا تكون مادة التثنية والجمع مفهوماً كلياً له مصاديق متعددة أي في غير أسماء الأعلام والإشارة والموصولات ونحوها، بل المستظهر ارادة فردين من معنى واحد لا مطلق فردين ولو من معنيين.

ولتوضيح البحث ينبغي التكلم في مقامين:

الأوّل: في الوجوه التي يمكن على أساسها تخريج وتحليل مدعى صاحب المعالم في التثنية والجمع وأنها هل تكون من باب الاستعمال في أكثر من معنى أم لا؟

الثاني: في كيفية تخريج التثنية والجمع في أسماء الأعلام والإشارة ونحوه.

أمّا المقام الأوّل: فتارة نبني على وضع واحد للمثنى والجمع كالمفرد، وأُخرى نبني على أنّه من باب تعدد الوضع وتعدد الدال والمدلول أي المادة موضوعة لمعناها والهيئة أو حرف التثنية والجمع موضوعة للمتعدد من ذلك المعنى.

أمّا على المعنى الأوّل: فقد يقال: إنّ المثنى والجمع موضوعان للـمتعدد ـ اثنان في المثنى وثلاثة فأكثر في الجمع ـ الأعم من معنى واحد أو أكثر، ومن هنا يكون إرادة ذلك حقيقياً.

والجواب: مضافاً إلى عدم صحة هذا المبنى بل الوضع في أمـثال المـقام من باب تعدد الدال والمدلول وتعدد وضع المادة والهـيئة والتـركيب بـينهما، أنّ هذا لو سلّم فهو من الوضع لمعنى واحد جامع، ويكون من الاستعمال في معنى واحد دائماً لا في معنيين. وإنّما يكون من الاستعمال في معنيين لو أُريد بمعنيين فردان من الباصرة وفردان من الجارية معاً، وهذا ما لا يقبله صاحب المعالم أيضاً.

وأمّا على الثاني: فلا يمكن توجيه وتخريج مـقالة صـاحب المـعالم لأنّ المادة لو استعملت في معنى واحد سواء كان أحد المعنيين أو الجامع بـينهما أو المسمّى باللفظ أو المجموع فهذه كلها من الاستعمال في معنى واحد لا في معنيين؛ لأنّ المفهوم بأزاء المادة فيها جميعاً مفهوم واحد لا أكثر، وهو خارج عن البحث.

وإن استعملت في معنيين فأُريد بالعين في (عينين) كل من الباصرة والجارية مستقلّاً لزم الاستعمال في معنيين إلّا انّه حينئذٍ يلزم استعمال الهيئة أيضاً فـي معنيين ـ كما انّه لابد وأن يكون مجازاً على مبنى صاحب المعالم؛ لأنّ المادة مأخوذ فيها قيد وحدة المعنى بهذا المعنى.

أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّ الهيئة سوف تقتضي إرادة فردين من كل من المعنيين المستقلين، وهو من استعمال الهـيئة فـي مـعنيين؛ لأنّ المـعنى

الحرفي النسبي المضاف إلى كل من المفهومين المستقلين غيرها بلحاظ المفهوم الآخر حيث أنّ الحروف موضوعها لمعانيها النسبية الآلية بنحو الوضع العـام والموضوع له الخاص، فبتعدد الخاص والمعنى المنتسب تتعدد النسبة فيتعدد المعنى الحرفي لا محالة.

ومنه يظهر بطلان ما في المحاضرات من قياس ذلك بمثل العشرين والطائفتين ونحوها، فإنّ المادة في تلك الأمثلة كلها مستعملة في معنى واحد لا في معنيين مستقلين.

وقد يقال: انّ حروف التثنية والجمع حيث أنّها موضوعة للدلالة على المتعدد فيلغى بذلك قيد الوحدة المأخوذة في المادة إذا كانت مفردة فكأنّ المادة الجامعة بين المفرد والمثنى والجمع موضوعة لذات المعنى، ومع هيئة الافراد موضوعة لها بقيد الوحدة، ومع التثنية والجمع بلا ذلك القيد، فيمكن إرادة المتعدد مـن المعنيين بأن يكون فرد من هذا وفرد من الآخر.

وفيه: الوحدة والتعدد المفاد بالتنوين وبحروف التثنية والجـمع إنّـما هـي الوحدة والتعدد المصداقي الوجودي لا المفهومي، فهذا التقريب فيه خلط بين معنيين للوحدة كما هو واضح.

وقد يقـال: انّ حروف التثنية والجمع تكون بمثابة تكرار المادة، فكأنّه قال: (جئني بعين وعين) فيمكن أن يراد بأحدهما الباصرة والأُخرى الجارية مثلاً.

وفيه: أوّلاً ـ هذا لو سلّم فليس من الاستعمال في أكثر من معنى بل استعمال كل لفظ في معنى واحد.

وثانيـاً ـ غير صحيح في نفسه؛ لأنّ هذا معناه تجريد هيئة التثنية والجمع عن المعنى رأساً وجعله علامة وإشارة إلى تكرار اللفظ في مـقام الاسـتعمال أي يتصور اللفظ مرتين بحيث يخطر بكل منهما معنىً غير الآخر إلى الذهن، وهو مقطوع الفساد؛ لأنّه لم يسمع اللـفظ إلّا مـرة واحـدة، ومـا لم يـتكرّر اللفظ لا يتكرّر الاستعمال ولا تـتكرّر الاسـتجابة الذهـنية التـي هـي الآليّـة الوضعيّة اللغويّة.

وهكذا يظهر أنّه لا يوجد تصوير معقول لمقالة صاحب المعالم ﷺ يكون من باب استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى وإنّما يعقل ذلك بأن تستعمل المادة في المسمّى أو الجامع بين المعنيين ـ لو كان بينهما جامع حقيقي ـ وهو من الاستعمال في معنى واحد كما انّه مجاز جزماً. وعليه فلا فرق بين المفرد والمثنى أو الجمع في عدم صحة استعمالها في أكثر من معنى واحد.

وأمّا المقام الثاني: وهو في كيفية تخريج وتحليل تـثنية أسـماء الأعـلام ونحوها وجمعها كالزيدين وهذين واللذين، وهذا بحث لا ربط له بالاستعمال في أكثر من معنى، بل هو بحث مستقل حيث يوجد اشكال في التعدد المصداقي لمعاني هذه الأسماء في نفسه لعدم إمكان ذلك فيها. فقد ذكر عدة وجوه لتخريج ذلك:

منهـا ـ ما في الكتاب من استعمال المادة في هذه الأسماء في المسـمّى، فالزيدان يعني فردان ممن يسمّى بزيد وهذا مفهوم مجازي كلي قابل للتكثر المصداقي، وقد يشهد عليه طروّ لام التعريف فيقال: (جائني الزيدان) بـينما لا يقال (جائني الزيد).

وناقش فيه السيد الشهيد قدس سره في الكتاب تارة: بأنّ هذا إن صحّ في أسماء الأعلام فلا يصح في اسم الإشارة والموصول والضمير. وتوجيه المحقّق العراقي غير وجيه كما في الكتاب. وأُخرى: بأنّه خلاف ارتكازية علمية الاعلام حتى في موارد التثنية والجمع ومجرد دخول الألف واللام عليه لا يدلّ على كونه نكرة وأنّ المراد من المادة المسمّى بل الدلالة على نحو من التعيين المتناسب مع التثنية والجمع وهذا وجداني.

ومنها ـ ما في الكتاب بعنوان الثاني مع جوابه مضافاً إلى عدم احساسنا بالتردد في الاعلام وأسماء الإشارة ونحوهما. نعم، هذا قد يناسب أسماء الأجناس بأن يراد فردين من أحد المعنيين بنحو الترديد.

ومنها ـ ما في الكتاب بعنوان الثالث، وقد ارتضاه السيد الشهيد قدس سره رغم ايراده على التعميق الذي في كلام الأصفهاني قدس سره.

إلّا أنّه غير تام أيضاً لأنّه لو أُريد به فردين من لفظ عين ـ بناءً على استعماله في نوعه ـ فهو لا يوجب تعدد المعنى أصلاً، بل تصور فردين من لفظ عين من دون الانتقال من العين إلى معناه بل لا استعمال للمشترك هنا أصلاً نظير موارد استعمال اللفظ في اللفظ والذي لا يكون اللفظ المنتقل إلى الذهن باللفظ مستعملاً في معناه، وهذا واضح.

وإن أُريد انّ الألف والنون علامة تكرار اللفظ تصوراً فهذا ليس بابه باب الدلالة على المعنى أصلاً كما أشرنا في ذيل المقام الأوّل، وغير معقول لوضوح أنّا لا نتصور ولا نحسّ بالمادة إلّا مرّة واحدة لا مرتين، وباب الدلالة

والاستعمال باب السببية التكوينية بين الاحساس باللفظ وتصور المعنى كما ذكرنا مراراً. فما لم يتعدد اللفظ سواء كان مادة أو هيئة احساساً واستعمالاً لا يخطر في الذهن تصوران منه. على أنّ تكرار اللفظ في الجميع لابدّ وأن يكون مشخّصاً عدده وليس كالمعنى الذي يمكن أن يراد بالهيئة ما زاد على الثلاث منه.

مضافاً إلى أنّ هذا خلاف الوجدان البديهي، وخلاف ما هو مسلّم من دلالة التثنية والجمع على إرادة المتعدد من معنى المادة لا لفظها.

وإن أُريد أنّ هيئة التثنية والجمع كواو العطف، فجوابه: أنّ العطف معناه ربط المعطوف بحكم المعطوف عليه، ونسبته التامة أو الناقصة إلى طرفه، وهذا لا يتعقل في المعاني الافرادية والجمع والمثنى كالمفردات من المعاني الافرادية وخلاف الوجدان القطعي فيما هو معنى التثنية والجمع.

ومنها ـ ما ذكره البعض من أنّ هيئة التثنية والجمع تدل على المتعدد من مدخولها سواء أكانا معنيين بأن يكونا مشتركين في اللفظ فقط دون المعنى أم فردين بأن يكونا مشتركين في اللفظ والمعنى معاً[(١)].

وفيه: أنّ هذا رجوع إلى استعمال المادة والمدخول في المسمّى في أسماء الأعلام والذي لم يقبله. فإنّ فردين مشتركين في اللفظ فقط لا معنى له إلّا ذلك ولا أدري كيف جمع بين المطلبين؟!

---

(١) المباحث الأُصولية ١: ٣٤٢.

ومنها ـ أنّ هيئة التثنية والجمع لم توضع لفردين أو أفراد من الطبيعة ليقال بعدم تعقل ذلك في أسماء الأعلام والإشارة ونحوهما، بل للمتعدد من معنى المادة، فإن كانت المادة اسم جنس فالمتعدد منه يعني عددين من الإنسان مثلاً في الذهن نكرتين، وإن كانت المادة اسم علم فالمتعدد منه يعني عددين من خصوص المعاني العلمية لا مطلق المسمّى، وهو يلازم تصور المعاني العلمية فقط من دون أن تكون المادة مستعملة في المسمّى، بل ابتداءً تأتي تلك المعاني العلمية إلى الذهن، ومن هنا لا تكون نكرةً محضةً، وإن كانت المادة اسم إشارة أو موصول يكون المتعدّد منه بمعنى تعدّد النسبة الإشارية الذهنية لمفردين مذكرين أو مؤنثين المستلزم تبعاً لتعدد المشار إليه، وما لا يقبل التكثير والتعدّد إنّما هو المشار إليه لا النسبة الاشارية الذهنية والتي هي الاستجابة الوضعية الذهنية في أسماء الإشارة والموصولات والضمائر.

وهذا البيان لعلّه أنسب البيانات، وهو ليس من الاستعمال في معنيين أيضاً، بل من باب إرادة مجموع المعنيين العلميين أو مجموع الاشارتين، غاية الأمر استفيد ذلك من الجمع بين المادة وأدوات الجمع والتثنية بنحو تعدد الدال والمدلول كما في اسم الجنس أيضاً فإنّه يفهم من رجلين مجموع رجلين أي صورة ذهنية واحدة لاثنين لا صورتان مستقلتان لكل من الرجلين، فتدبر جيداً.

علامات الحقيقة والمجاز

كان الأنسب البحث عن طرق اثبات الظهور والدلالات اللفظية بأقسامها وأقسام الشك والتردّد فيها، وهو بحث أوسع من علامات الحقيقة والمجاز، يرجع إلى اثبات صغرى الظهورات التي هي أهم الأدلّة الشرعية وأوسعها، وفيها نكات وجهات مهمّة وقواعد عامّة لا يستغني عنها الفقيه، وهذا بحاجة إلى تحرير وتوفيق جديد لا يسعه هذا المجال.

ص ١٦٨ قوله: (والصحيح عدم إمكان استعمالها...).

الظاهر أنّ المراد من صحّة الحمل والسلب وعدم صحتهما ليس ما ذكره الأُصوليون من فرض معنيين أحدهما في طرف الموضوع والآخر في طرف المحمول وايقاع النسبة الحملية الذاتية أو الصناعية بينهما ليقال أنّ ذلك أعم من كون اللفظ في طرف المحمول مستعملاً في ذلك المعنى بنحو الحقيقة أو المجاز، فإنّ هذا واضح.

وإنّما المقصود صحّة عقد القضية اللفظية بما للفظ المحمول من المعنى الارتكازي في الذهن ـ نتيجة الوضع لدى العارف باللغة ـ مع المعنى الواقع موضوعاً للقضية، فإذا صحّ في الذهن ذلك بنحو الحمل الأولي دلّ على أنّه المعنى الموضوع له، وإذا صحّ بنحو الحمل الشايع دلّ على أنّه حقيقة فيه أيضاً، وهذا من نتائج القرن والتلازم التصوري بين اللفظ والمعنى بسبب الوضع.

وبتعبير القوم من نتائج العلم الارتكازي بالمعنى الذي يتبدل إلى العلم

التفصيلي بمنبهية صحة عقد القضية الحملية أو عدم صحة سلبها والعكس بالعكس.

فالحاصل كما أنّ ذلك العلم الارتكازي أو بالتعبير الدقيق التلازم الواقعي التصوري الحاصل نتيجة القرن اللغوي يوجب إمكان المنبهية من طرف اللفظ نحو المعنى عند اطلاقه، وهو المعبر عنه بالتبادر كذلك يوجب إمكان المنبهية من طرف المعنى بأخذه في طرف الموضوع واجراء اللفظ عليه من خلال قضية حملية موجبة أو سالبة بنحو الحمل الذاتي أو الشائع الصناعي فينتبه الذهن إلى تمام المعنى في الذاتي وإلى اطلاقه في الشائع الصناعي.

وبعبارة أُخرى: لا نتصور أوّلاً معنى الإنسان ونحمله على الحيوان الناطق أو الرجل الشجاع فنحمله على زيد الشجاع من خلال لفظ أسد ليقال بأنّ هذا أعم من استعماله فيه بنحو الحقيقة أو المجاز. بل نعلم أنّ زيداً رجل شجاع كما نعلم أنّه ليس الحيوان المفترس، ولكن لا ندري أنّ أسد اسم للثاني بالخصوص أو للأعم فنقول: زيد الشجاع أسد بما له من المعنى المرتكز في الذهن أو ليس بأسد كذلك، فإن صحّ الأوّل ثبت الحقيقة في الرجل الشجاع وإن صحّ الثاني ثبت المجاز. وهذا واقعه التبادر ولكن من خلال منبهية صحة الحمل والسلب، لا من خلال اللفظ المجرد فإنّه ربّما لا يكفي اللفظ المجرّد للمنبهيّة لأنّ الاقترانات في باب اللغة إنّما تكون من خلال الاستعمالات التركيبية في الكلام لا المفردات المحضة أي من خلال الجمل الحمليّة ونحوها. فقد لا يتحقق التبادر والمنبهية من إطلاق اللفظ المفرد ولكن يتحقق من خلال الجملة الحملية الموجبة أو السالبة. بل في صحة السلب للفظ بما له من المعنى الارتكازي المردّد يثبت أنّ المعنى المتبادر منه لا يشمل الموضوع، وهذا الجانب السلبي لم يكن يمكن

استفادته من علامية التبادر للفظ المجرد؛ إذ عدم التبادر لمعنى محتمل لا يدل على عدم كونه معنىً حقيقياً للفظ، وإنّما التبادر علامة الحقيقة في الجانب الاثباتي لا أكثر، كما هو واضح. إذن علامية صحة الحمل فضلاً عن علامية صحة السلب على المجازية أو الخروج عن المعنى الحقيقي مستقلة عن علامية التبادر، وإن كانت نكتتهما الثبوتية مشتركة، فتدبر جيداً.

ص ١٧١ قوله: (الأثر العملي لعلامات الحقيقة...).

ويمكن الجواب أيضاً: أنّ الظهور اثباتاً ونفياً قد يكون بدوياً بحيث بالرجوع إلى مفردات الكلام وما يتبادر لكل واحد منها من المعنى الحقيقي ـ أي تطبيق علامات الحقيقة عليها ـ يتغير الظهور النهائي المستقر من ذلك الكلام؛ كما أنّه ربما لا يكون ظهور بدواً وإنّما يحصل بعد التأمل والتبادر من اللفظ.

وأمّا الجواب الذي ذكره السيد الشهيد ﷫ فحاصله: أنّ فائدة تشخيص المعنى الحقيقي بالتبادر ونحوه احراز الظهور النوعي؛ لأنّ الأصل تطابق الفهم اللغوي أي الظهور التصوري الشخصي مع الفهم النوعي وبذلك نحرز الظهور النوعي التصوري ومن ثمّ التصديقي الاستعمالي للكلام.

لا يقال: يكفي التطابق بين الظهور التصديقي والاستظهاري الشخصي مع الظهور التصديقي النوعي بلا حاجة إلى التبادر وكون هذا الظهور حقيقياً أو مجازياً.

فإنّه يقال: أصالة التطابق لا تجري بلحاظ الظهور التصديقي؛ لأنّه قضية خارجية ومتأثرة بالعوامل والقرائن المقامية والحالية والشخصية، وإنّما مجرى الأصل المذكور الظهور التصوري اللغوي.

ص ١٧٢ قوله: (تعارض الأحوال...).

هذا بحث مهم ولا يرجع بتمام شقوقه إلى أصالة الظهور ـ كما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ وتابعه عليه السيّد الخوئي ﷺ فلم يتعرّضا له تفصيلاً ـ فإنّ أصالة الظهور مربوطة بتشخيص المدلول الاستعمالي أو الجدّي عند الشك فيهما لا المدلول الوضعي التصوري، وبعض موارد الشك والدوران للأحوال المذكورة ترجع إلى المدلول الوضعي وكيفية تشخيصه ـ كما هو مشروح في الكتاب ـ فإذا كان فيها أصل لفظي عقلائي لرفع الشك والترديد في المعنى الموضوع له فهو لا يرجع إلى أصالة الظهور بل أصالة الظهور تتفرّع على تشخيص المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ في المرتبة السابقة وهذا واضح، فلابدّ من تنقيح وتوضيح هذه الأُصول اللفظية في كل نوع من أنواع الحالات المتعارضة والتي يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

١ ـ الأُصول اللفظية الجارية لتعيين المدلول والمعنى الوضعي.

٢ ـ الأُصول اللفظية الجارية لتعيين المدلول الاستعمالي.

٣ ـ الأُصول اللفظية الجارية لتعيين المدلول الجدّي.

وفيما يلي نوضّح كل نوع من هذه الأنواع إجمالاً:

١ ـ أمّا النوع الأوّل: فقد تقدّم في البحث السابق أنّ طرق تشخيص المعنى الحقيقي عن المجازي يكون بالرجوع إلى أهل اللغة أو الاستفادة من علامات الحقيقة، أي التبادر وصحة الحمل والاطراد.

إلّا أنّه قد ذكرنا هناك بأنّ ذلك لا يكفي لدفع احتمال نشوء التبادر عن أُنس ذهني شخصي، وقد عالجنا هذا الاشكال بالرجوع إلى أصل لفظي عقلائي

سمّيناه بأصالة التطابق بين التبادر والفهم الشخصي من اللفظ مع الفهم النوعي العرفي منه، وبذلك أثبتنا التبادر أو الظهور اللغوي العام للفظ. وهذا اثبات للمعنى الحقيقي الوضعي بأصل لفظي عقلائي.

ونفس الشيء نحتاجه في موارد الشك في النقل أو الاشتراك عند دوران اللفظ بين أن يكون منقولاً إلى معنى جديد أو باقياً على معناه الأوّل أو مشتركاً بين المعنيين أو مختصّاً بمعناه الأوّل، والمعروف التمسك في ذلك بأصالة عدم النقل وعدم الاشتراك لنفي كل من الاحتمالين، وهي أيضاً أصل لفظي عقلائي.

وقد اختلف في حقيقة هذا الأصل اللفظي وملاكه، كما اختلف في موارد جريانه، فبالنسبة لملاك هذا الأصل ومبناه الظاهر أنّ السيد الشهيد ﭬ يرجع هذا الأصل إلى الأصل اللفظي السابق، أي أصالة التطابق بين ذهن الفرد وذهن العرف الذي يعيش فيه؛ لأنّ احتمال النقل يعني احتمال زوال الظهور النوعي فينفى ذلك بوجدانيّة بقاء الظهور الشخصي الفعلي بمقتضى أصالة التطابق. كما أنّ وجدانيّة ظهور اللفظ في معنى واحد لدى الفرد يقتضي أنّ ذهن العرف والدلالة النوعية كذلك أيضاً، وهذا مساوق لنفي الاشتراك.

وهذا التحليل مما لا يمكن المساعدة عليه، وذلك:

أوّلاً ـ لأنّ هذا معناه تطبيق أصالة التطابق بلحاظ طرف السلب وعدم التبادر الشخصي، وهذا محل اشكال بل منع، فإنّه في طرف الاثبات أي ما يتبادر إلى ذهن الفرد من اللفظ المجرّد عن القرينة لا منشأ له عادة ـ بعد أن لم تكن الدلالة ذاتية ـ سوى الوضع النوعي العام وأمّا في طرف السلب أي حينما لا يتبادر إلى ذهن الفرد معنى من اللفظ لا يمكن أن يكون ذلك كاشفاً عن عدم تبادر العرف

العام أيضاً ؛ إذ قد لا يكون الفرد مطّلعاً على تمام دقائق اللغة وسعة معانيها ، وهذا واضح .

وثانياً ـ إنّ ذهن الفرد قد لا يتبادر إليه المعنى المختص أيضاً بل يبقى متردداً بينه وبين المعنى الآخر المحتمل صيرورة اللفظ مشتركاً بينهما ، ففي مثل ذلك لا يمكن اجراء أصالة التطابق ، وكذا في مورد احتمال النقل إذا فرض انّ المعنى الثاني أيضاً صار معنىً حقيقياً للفظ ـ كما في مورد الحقيقة الشرعية ـ ولكن يشك في مهجورية المعنى اللغوي الأوّل ـ الذي هو المراد بالنقل ـ وعدمه فإذا فرض أنّ ذهن الفرد لم يكن يتبادر إليه إلّا المعنى الثاني كان مقتضى أصالة التطابق بينه وبين الذهن العرفي العام اثبات النقل لا نفيه ، وهذا على خلاف أصل عدم النقل .

والتحقيق : انّ ملاك أصالة عدم النقل والاشتراك هو أصالة الثبات وبقاء العلاقات والدلالات اللغوية الوضعية وندرة التبدّل والتحوّل السريع فيها .

وقد صرّح السيد الشهيد ﷺ بذلك في بعض الموارد ، وهذه الغلبة معتبرة عند العقلاء ، فما لم يثبت وقوع التغيير في العلقة الوضعية سواء في ذلك زوال العلقة الأُولى ومهجوريتها ـ كما في موارد النقل ـ أو توسعتها وتحقق علقة وضعيّة جديدة ـ كما في موارد الاشتراك ـ فالأصل اللفظي العقلائي يقتضي بقاء العلقة الوضعيّة على حالها .

وهذا يعني أنّ أصالة عدم النقل والاشتراك ترجع إلى أصالة الثبات في اللغة ، وهي أصل لفظي آخر غير أصالة التطابق بين الظهور الشخصي والنوعي .

وأمّا موارد جريان أصالة عدم النقل أو بتعبير أدق أصالة الثبات في اللغة ، فقد اختلف في ذلك أيضاً ، والاحتمالات المتصورة فيه ثلاثة :

١ ـ أن يكون جارياً في خصوص ما إذا لم يعلم بأصل النقل، وهذا مختار السيد الشهيد قدس سره.

٢ ـ أن يكون جارياً في مورد عدم العلم بأصل النقل، وكذلك في مورد العلم به والشك في تاريخه، مع العلم بتاريخ صدور النصّ الشرعي الوارد فيه ذلك اللفظ، فيجري أصل عدم النقل إلى ذلك التاريخ المعلوم، وهذا مختار المحقّق العراقي قدس سره[1].

٣ ـ أن يكون جارياً حتى في موارد الجهل بتاريخ صدور النصّ الشرعي طالما يكون احتمال عدم تحقّق النقل حين صدوره موجوداً.

ومبنى السيد الشهيد قدس سره في ارجاع أصل عدم النقل إلى أصالة التطابق يقتضي اختيار الاحتمال الأوّل؛ لأنّه مع العلم بانثلام التطابق وتحقّق النقل لا معنى لاجراء أصالة التطابق بين ذهن الفرد والذهن العام، ولكنّك عرفت أنّ أصل عدم النقل لا يرجع إلى ذلك، بل يرجع إلى أصالة الثبات في العلقة الوضعيّة، وهذا الأصل اللفظي كما يجري في موارد الشك في أصل النقل وتغيّر العلقة الوضعيّة يجري في موارد العلم بأصله والشك في تاريخه، فإنّ الثبات وعدم التغيير كلّما كان أكثر وزمانه أطول فهو أقرب إلى تلك الغلبة النوعية.

نعم، في موارد الجهل بتاريخ صدور النصّ الشرعي وتردّده بين زمان تحقّق النقل أو قبل ذلك خصوصاً إذا كان تاريخ النقل معلوماً ومشخصاً لا انطباق للغلبة المذكورة؛ لأنّ الشك بحسب الحقيقة هنا في تأخر النص وتقدمه، لا في ثبات اللغة وعدمه ولو بحسب نظر العرف.

---

(١) مقالات الأُصول ١: ١٢٦ (ط ـ مجمع الفكر الإسلامي).

ونفس الوجوه والاحتمالات تجري في أصالة عدم الاشتراك؛ لأنّها ترجع إلى أصالة الثبات في اللغة أيضاً، فلو علم بتحقق الاشتراك وشك في تاريخه جرى فيه البحث المتقدّم.

وربّما يضاف هنا فرض آخر لا تجري فيه أصالة عدم الاشتراك، وهو ما إذا شك في الاشتراك من أوّل الأمر ـ كما في تشكل اللغة من اجتماع قبائل متعددة واندماجها في لغة واحدة ـ فإنّه هنا لا موضوع لأصالة الثبات؛ إذ الشك في الاشتراك من أوّل الأمر. نعم، لو أرجعنا أصالة عدم الاشتراك إلى أصالة التطابق ـ كما هو مبنى السيد الشهيد هنا ـ جرى أصل عدم الاشتراك؛ لنفي المعنى المحتمل اشتراك اللفظ بينه وبين المعنى الآخر المتيقن، وهذا أيضاً من الفروق العمليّة بين المبنيين.

٢ ـ وأمّا النوع الثاني: أعني الأُصول اللفظية الجارية لتعيين المدلول الاستعمالي فأهمّها أصالة الحقيقة، والتي تعني إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي كلّما استعمل اللفظ بلا قرينة.

ومبنى هذا الأصل اللفظي الكاشف عن المدلول الاستعمالي ـ وهو مدلول تصديقي ـ يمكن أن يكون الظهور الحالي والطبعي للمتكلم الملتفت في مقام المحاورة، ويمكن أن يكون مبناه نحو تعهّدٍ وتبانٍ عرفي عام، فإنّ التعهّد يمكن أن يكون مبنىً للدلالات التصديقية ـ كما تقدّم في بحث الوضع ـ.

وهذا الأصل اللفظي لا يجري في موارد احتمال قرينية شيء محفوف بالكلام، وأمّا موارد احتمال وجود قرينة لم يلتفت إليها أو حذفت من الكلام فالمشهور جريان أصالة الحقيقة فيها أيضاً.

وقد ناقش في ذلك السيد الشهيد ﷺ بأنّ مرجع الأصل المذكور إلى كاشفية الظهور المتقدّم بيانه لا الأصل التعبّدي، فإنّ العقلاء ليست لهم أُصول تعبّدية ومع احتمال القرينة لا يحرز الظهور، فلا تجري أصالة الحقيقة. نعم، يمكن التمسّك بأصالة عدم الغفلة لنفي احتمال غفلة السامع عن القرينة وبظهور شهادة الراوي السلبية على عدم حذفه للقرينة؛ لأنّه على خلاف أمانة النقل والشهادة. وتفصيله في محلّه.

ومن جملة الأُصول اللفظية من هذا النوع أصالة عدم الاضمار أو الاستخدام؛ لأنّه أيضاً خلاف الوضع الطبيعي لارجاع الضمير أو لاستعمال الهيئات والجمل؛ ولعلّهما يرجعان إلى نحو تجوّز في النسبة وفي هيئة ارجاع الضمير في الجملة، فيرجع الأصل فيهما إلى أصالة الحقيقة أيضاً.

ويمكن ارجاع هذه الأُصول في هذه المرحلة إلى أصل لفظي أعم جامع لها ولغيرها وهو أصالة التطابق بين المدلول التصوّري النهائي للكلام وارادة المتكلّم وقصده الاستعمالي في مقام الافهام والمحاورة، وهذا التطابق نكتته ما تقدّم من الظهور الحالي أو التعهّد، وقد لا يلزم من عدم التطابق مجازية في الكلام.

هذا في الدوران بين المجاز، أو قل ما يخالف المدلول النهائي التصوري للكلام وعدمه، وأمّا إذا علم بالتخلّف ودار الأمر بين المجاز أو الاضمار أو الاستخدام، أو دوران الأمر بين اعمال ذلك في طرف الموضوع أو المتعلّق أو الحكم، أي تردّد اعماله بين أكثر من جانب من الكلام، فإذا فرض ذلك في كلام واحد متصل فالميزان فيه ملاحظة مقتضي الظهورين وتقديم الأقوى على الأضعف منهما، أو ما يجعله العرف قرينة ـ على ما يأتي تفصيله في بحوث التعارض ـ ومع عدم وجود ذلك يصبح الكلام مجملاً لا محالة، وإن كان ذلك في

كلامين منفصلين فالظهور متحقّق فيهما معاً، ويكون التعارض بين دليلين وفيه أُصول لفظية للجمع العرفي تأتي في بحوث التعارض غير المستقر، إلّا أنّها لا توجب تغييراً في المدلول الاستعمالي لشيء من الدليلين وإنّما يوجب الكشف عن المراد الجدّي وهو النوع الثالث من الدلالة.

٣ ـ **وأمّا النوع الثالث**: أي الأُصول اللفظية الجارية لتعيين المدلول الجدّي فهي أصالة الجدّ النافية لاحتمال الهزل والتقية ونحوهما، وأصالة العموم والإطلاق بناءً على ما هو الصحيح من عدم لزوم التجوّز من التقييد والتخصيص المتصل، وإنّما يكون ارادة الخصوص والمقيّد من العام والمطلق عند الدوران بينه وبين عدمه مخالفة لظهور ايجابي أو سلبي سكوتي دال على نفي التخصيص والتقييد، فمبنى الأُصول اللفظية في هذه المرحلة أيضاً إلى الظهور الحالي في الارادة الجدية لما هو الظاهر النهائي للكلام، وأنّ ما قاله يريده وما لم يقله وسكت عنه لا يريده ـ الظهور الايجابي والسلبي معاً ـ وعند الدوران بين ظهورين في هذه المرحلة أو الدوران بين التجوّز ومخالفة الظهور الاستعمالي وبين مخالفة الظهور الجدّي إذا كان في كلام واحد متصل يقع التزاحم بين مقتضي الظهورين، فإذا كان أحدهما أقوى من الآخر أو قرينة عليه قدّم في مقام التأثير والاقتضاء وانعقد الظهور النهائي على طبقه، كما في تقديم الظهور الايجابي على الظهور السلبي السكوتي وإلّا أصبح الكلام مجملاً. وإذا كان ذلك في كلامين منفصلين فالظهورات متحققة، ويكون من التعارض، وقد أشرنا إلى أنّ فيه أُصولاً لفظيّة لحلّ التعارض واعمال الجمع العرفي إذا تمّ شيء منها ارتفع التعارض من البين، وإلّا كان التعارض مستقراً، وسيأتي تفصيل ذلك كلّه في بحوث تعارض الأدلّة.

الحقيقة الشرعية

ص ١٨١ قوله: (وقد يطور هذا التقريب بنحو يسلم من الاعتراض...).

الظهورات التي تكون موضوع حجّية الظهور لابد وأن ترتبط بباب الدلالة وقصد الافهام للمعنى.

وأمّا الظهور الحالي على قصد أمر تكويني لا ربط له بمدلول الكلام، فليس مشمولاً لحجية الظهور، كما لو كان ظاهر حال متكلم عندما يخطب أنّه على صحة جيدة، أو انّه قد شرب دوائه، فإنّ هذا الظهور لا يكون حجة من باب حجّية الظهورات الحالية.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ قصد الوضع بالاستعمال يعني قصد تحقق أمر تكويني، وهو حصول الاقتران بنفس الاستعمال في ذهن السامعين والذي هو حقيقة الوضع، وهذا الظن الناشيء من ظهور الحال ليس مشمولاً لأدلّة حجّية الظهورات، بل قد لا يوجب الظن بتحقق الاقتران والوضع.

نعم، لو أُريد ظهور استعماله في أنّه كلما أُطلق اللفظ بلا قرينة يريد افادة ذلك المعنى فقد يكون هذا مشمولاً لحجية الظهورات والدلالات، إلّا أنّ صغراه ممنوع، فإنّه لا يوجد ظهور كذلك وإنّما غايته دعوى ظهور استعماله في انّه يريد تحقق الاقتران في ذهن السامعين.

الصحيح والأعم

ص ١٨٩ قوله: (ودعوى: تعسُّر معرفة مفاد القرينة العامة...).

ما ذكر من إمكان معرفة مفاد القرينة العامة عن طريق التبادر إن أُريد به تبادر المتشرعة فهو لا يقتضي ذلك؛ إذ لعلّ كثرة استعمال المتشرّعة كان سبباً لذلك، لا استعمالات الشارع، وإن أُريد به التبادر في زمن الشارع فأنّى لنا إثبات ذلك، ولو أمكن إحرازه كان دليلاً على الحقيقة الشرعية.

فالحاصل: تبادر المتشرّعة في أزمنتنا لا يكون معلولاً لمفاد القرينة العامة أو لظاهر حال الشارع في استعمالاته، وإنّما يكون متولداً ومسبّباً عن كثرة الاستعمال، فلعلّ الشارع قد استعمل اللفظ مجازاً في كل من الصحيح تارة والأعم أُخرى، ومن مجموع ذلك حصل في ذهن المتشرعة ـ ولو باضافة استعمالات المتشرعة أيضاً ـ الاقتران بين اللفظ والمعنى الأعم؛ لأنّ الاستعمال في الصحيح أيضاً ينفع لايجاد الاقتران بين اللفظ وبين المعنى الأعم كما لا يخفى.

ص ١٩٠ قوله: (ومنه يعرف أنّ التمامية من حيث الاجزاء...).

الظاهر أنّ مقصود السيّد الخوئي ﷺ ليس نفي كون الصحة مفهوماً اضافياً، وإنّما ينفي كونها منتزعة بالاضافة إلى ترتّب الأثر أو سقوط الأمر أو موافقته؛ لأنّها كلها حيثيات في طول تعلّق الأمر وترتّب الأثر مع انّ الصحة والتمامية

محفوظة قبلها ومأخوذة في متعلّقها أو موضوعها، فلا يمكن أن تكون هـذه الاضافة هي المقوّمة للتمامية والصحة، وإنّما المقوّم لها الاضافة إلى المركب والعنوان المجموعي الملحوظ في متعلّق الأمر أو مـوضوع الأثـر الشـرعي، فبلحاظ المجموع من الاجزاء والشرائط التي لاحظها الشارع في المركّب الذي شرّعه من عبادة أو معاملة أو غيرهما كالتذكية والتطهير من الخبث وغير ذلك تنتزع التمامية مع قطع النظر عن تعلّق الأمر أو ترتّب الأثر الشرعي عليه وإن كان أخذ ذاك التركيب وايجاده يكون لغرض تعلّق الأمر به في العبادات أو ترتيب أثر عليه في المعاملات، وهذا مطلب صحيح لا غبار عليه.

ص ١٩١ قوله: (وأمّا قصد القربة والوجه...).

ما ذكر غير تام، فإنّ البرهان على عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يرتبط بعالم الثبوت لا الدلالة الاثباتية الاستعمالية، فيمكن أخذ الصحّة مـن ناحية قصد الأمر في المسمّى أيضاً، غاية الأمر البرهان المذكور يكشف عن عدم انبساط الأمر على هذه القيود المفادة بالمسمّى ثبوتاً وجدّاً مع أخذها في المسمّى استعمالاً، فلا يصحّ الاشكال في هذه الشروط أيضاً.

ص ١٩٥ قوله: (الثاني ـ ما حاوله الخراساني ﷺ...).

وهناك جواب آخر عليه ذكرته مدرسة الميرزا النائيني ﷺ، وهو متجه عليه أيضاً، ولا أدري لماذا حذفه السيد الشهيد ﷺ، وحاصله: انّه لو أُريد وضع الاسم لنفس عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر أو المؤثر للأثر المخصوص فهذا من الواضح انّه مفهوم انتزاعي عرضي لا يحتمل أن يكون هو الموضوع له.

وإن أُريد وضعه لما يشار إليه بهذا العـنوان والبـرهان إلى الجـامع الذاتـي

البسيط المؤثر، فإن أُريد الإشارة إلى واقعه العيني الخارجي، فهو لا يمكن أن يكون المسمّى؛ إذ الاسم لا يجعل للوجود الخارجي، وإن أُريد الإشارة إلى مفهومه فلا يوجد في الذهن إلّا مفهوم الأجزاء والقيود المركبة وليست هي المسميّ بحسب الفرض وإلّا كان تركيبياً ولا يوجد مفهوم آخر في الذهن ليشار به إليه.

نعم، ربما يوجد مفهوم بسيط كذلك في ذهن المشرع، إلّا انّه لا يحتمل أن يكون المسمّى مفهوماً لا يعيشه أحد من الناس غير المشرِّع الأقدس، وهذا واضح.

ص ١٩٦ قوله: (رابعاً: النقض بالقيود الثانوية ...).

هذا النقض لا يختصّ بالقبول بالجامع البسيط، بل يرد على القول بالمركب أيضاً، كما انّه يجري على القول بالأعم أيضاً؛ لأنّ مثل قصد القربة أو عنوان الواجب البدوي قيد ركني لا يتحقق الصلاة أو الصوم ونحوهما بدونه فيلزم محذور عدم امكان وقوعه متعلق الأمر.

وجوابه ما تقدم منّا فلا تغفل. بل بناءً على الجامع البسيط وكون القيود محققات ومحصلات أو علل لذلك الجامع وكون الأمر متعلقاً بذلك الجامع قد يرتفع أصل إشكال الاستحالة في أخذ القيود الثانوية، لأنّ الاشكال مبتنٍ على أخذها بعناوينها في متعلّق الأمر لا أخذ ما يلازمها كما سيأتي في محلّه.

فهذا الإشكال والنقض لا مجال له أصلاً.

ص ٢٠٩ قوله: (٤ ـ دعوى تبادر المعنى الأعم. وفيه: لو سلم...).

ما ذكر من عدم جريان أصالة عدم النقل في موارد يكون مقتضي النقل مؤكداً محل اشكال، فإنّه إذا علم أو اطمأن به فلا إشكال، وإلّا جرى الأصل العقلائي المذكور وهو كالأُصول العقلائية اللفظية ـ كحجّية الظهور ـ ليست مقيدة بعدم الظن والقرينة النوعية على الخلاف، وإلّا أشكل اثبات المعاني للألفاظ في زمان الصدور بالتبادر في زماننا. فالتبادر المذكور أيضاً يمكن جعله دليلاً على الوضع للأعم.

ثمّ إنّ القائل بالأعم قد استدلّ أيضاً بما لعلّه المشهور من صحّة نذر ترك العبادة المكروهة كالصلاة في الحمام أو صوم يوم عاشوراء وحصول الحنث إذا فعلها المكلّف رغم فساد عبادته، ممّا يعني أنّ المسمّى هو الأعم المنطبق على الفاسد لا خصوص الصحيح، وإلّا لما تحقّق الحنث ولما صحّ النذر لاشتراط مقدورية المنذور والصحيح غير مقدور بعد النذر، فيلزم من صحّة النذر عدم صحته، بل ومن الحنث عدم الحنث، وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ويجاب على ذلك:

أوّلاً ـ بأنّ هذا لا ربط له بمسمّى أسامي العبادات، بل حتى على القول بالأعم لا يمكن أن ينذر المكلّف ترك العبادة الصحيحة المكروهة؛ للزوم نفس المحذور، فسواء كان المسمّى هو الصحيح أو الأعم لابد وأن يتعلّق النذر بالصحيح من غير ناحية حنث النذر.

وثانيــاً ـ ما يفتي به المشهور حصول الحنث بالاتيان بالعبادة الصحيحة من سائر الجهات لولا النذر، وهذا لا يناسب مدّعى الأعمّي، بل يـناسب القـول بالصحيح أيضاً؛ لأنّه لا يقول بأخذ ما لا يمكن أخذه في المسمّى من القيود الطولية كقصد الأمر ومنها عدم الحرمة من ناحية الحنث في المقام، فيكون هذا بنفسه قرينة على ارادة الصحيح النسبي لا المطلق.

على أنّ الاستعمال كما أشرنا مراراً أعم من الحقيقة.

ثمّ إنّه قد يورد على صحة هذا النذر فقهياً بوجوه:

١ ـ انّه نذر باطل؛ لاشتراط رجحان مـتعلّق النـذر والعـبادة المكـروهة لا رجحان في تركها، إذ لا حزازة ولا مبغوضية في فعلها، وإنّما كراهتها بمعنى قلّة ثوابها بالنسبة إلى سائر أفرادها.

والجواب: هذا مبني على اشتراط الرجحان المطلق في صحّة النذر وعدم كفاية الرجحان النسبي، وأيضاً على عدم معقولية الحزازة والكراهة الحقيقية في العبادات وكلاهما محل بحث لا مجال للدخول فيه الآن. نعم، لابدّ من فرض عدم ضيق الوقت وعدم تعيّن الصلاة في الحمام عليه، كما إذا لزم من خروجه للصلاة فوت وقتها، فإنّه يجب عليه حينئذٍ أن يصلّي فيه وينكشف بذلك بطلان نذره في حقّه، وهذا خارج عن البحث.

٢ ـ إذا كان متعلّق النذر ما يكون صحيحاً بقطع النظر عن حرمة الحـنث فهذا وإن لم يلزم منه مـحذور عـقلي، إلّا أنّـه لا كـراهـة فـيه، فـإنّ ظـاهر دليل العبادة المكروهة ثبوتها في العبادة الصحيحة لا الفاسدة ولو كان فسادها

من ناحية حرمة الحنث. وإن كان متعلّق النذر الصحيح الفعلي ومن جميع الجهات فصحته غير معقول؛ للزوم عدم مقدورية المخالفة، ويشترط في صحة النذر مقدورية متعلقه فيلزم من صحته عدم صحته ومن الحنث به عدم الحنث، وهو محال.

والجواب: ما هو شرط في صحة نذر عدم فعل مقدوريته بقطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر امّا ارتفاع المقدورية في طول تعلّق النذر فلا محذور فيه إذا كان المنذور هو الترك، حيث يكون ببركة صحة هذا النذر المرجوح متروكاً قهراً لا يتمكن منه المكلّف وهذا ليس لغواً، فهو نظير تحريم الصلاة على الحائض الموجب لعدم تمكنها منها، وسوف يأتي في بحث النهي عن العبادة انّه لا محذور عقلي ولا عقلائي في ذلك، بل يكون هذا نظير شرط أو نذر أن لا يبيع المال وقلنا بأنّ ذلك يوجب قصور سلطنته عليه فلا يصحّ منه البيع.

هذا مضافاً إلى ما سيظهر من ثبوت المقدورية في الجملة في المقام.

٣ ـ استحالة صحة نذر ترك العبادة الصحيحة؛ لأنّه يستلزم اجتماع الأمر والنهي؛ إذ صحة العبادة فرع تعلّق الأمر بها، وهو لا يمكن أن يجتمع مع حرمة الحنث المنطبق على نفس العبادة والمتحد معها خارجاً وإن كان عنواناً ثانوياً، وهذا يعني انّ شمول وجوب الوفاء لهذا النذر محال في نفسه، لا من ناحية عدم مقدورية المنذور، بل لاستحالةٍ في نفس الشمول؛ لأنّ شموله للصحيح مع ثبوت الأمر به محال، وشموله له من دون أمر به ليس متعلّق النذر، فيكون جعل وجوب الوفاء لمثل هذا النذر محالاً في نفسه.

وإن شئت قلت: هذا معناه انّ حرمة الحنث تتعلّق بالصلاة غير المحرّمة حتى

بشخص هذه الحرمة وهو تهافت في نفسه وتناقض فلا يمكن جعلها، وإنّما المعقول النهي عمّا يكون غير منهي عنه من ناحية غير شخص هذا النهي وهو معنى الصحيح من سائر الجهات.

وهذا الاشكال يتم في العبادات المكروهة الانحلالية كصوم يوم عاشوراء؛ لامتناع الأمر الانحلالي بالفرد المحرّم، وأمّا العبادة التي يكون الأمر بها بدلياً كالفريضة في الحمام فامتناعه مبني على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فيه أيضاً، وأمّا على القول بامكانه حتى إذا كان التركيب اتحادياً كالأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام؛ لأنّ الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود لا يسري إلى الفرد المحرم فعندئذٍ لا محذور في تعلّق النذر بترك الصلاة في الحمام من ناحية الاجتماع؛ إذ لا تهافت بين حرمة الفرد ووجوب الجامع بنحو صرف الوجود، وبالتالي حصول الامتثال بالفرد المحرّم إذا كان الواجب توصلياً أو كان تعبدياً ولكن تمكن المكلّف من قصد القربة نتيجة جهله بنذره أو نسيانه ـ كما في الصلاة في الدار المغصوبة جهلاً ـ فيتحقّق الحنث عندئذٍ أيضاً مع صحّة الصلاة على القاعدة، كما إذا كان الواجب توصلياً، غاية الأمر قد يكون المكلّف معذوراً إذا لم يكن جهله منجّزاً عليه، وهذا هو ما أشرنا إليه من انّ جعل حرمة الحنث ووجوب الوفاء هنا لا يوجب عدم المقدورية مطلقاً، بل في الجملة، أي في حق المتذكّر الملتفت إلى نذره ولا محذور فيه؛ لكونه في طول تعلّق النهي والحرمة كما أشرنا، فلا يكون جعل الحرمة لغواً.

ثمّ إنّ هذا المقدار من عدم المقدورية حاصل حتى على القول بتعلّق النذر بالصلاة الصحيحة لولا النذر، أي لولا الحرمة الناشئة من الحنث؛ لأنّ الملتفت إلى نذره سوف لا يتأتّى منه قصد القربة ولا تقع منه الصلاة بلا قصد القربة حنثاً؛

لأنّه ليس تمام أجزاء الصلاة الذي تعلّق نذره بتركه. نعم، لو كان متعلّق نذره ترك الأجزاء غير التامة أيضاً تحقّق الحنث بذلك، ولكنه من الواضح خروجه عن متعلّق النذر، وهذا يعني انّ نذر ترك الصلاة الصحيحة بالفعل ومن جميع الجهات أو الصحيحة لولا النذر على نحو واحد من ناحية عدم المقدورية في حال العلم وعدم النسيان، وإنّما يختلفان في حال الجهل والنسيان للنذر، حيث يكون الصحيح لولا النذر مقدوراً فيه، ولكن الصحيح الفعلي لا يكون مقدوراً فيه إلّا على القول بعدم امتناع اجتماع الأمر والنهي.

ص ٢٠٩ قوله: (المختار في الصحيح والأعم...).

لا شكّ في أنّ المسمّى هو الأعم، سواء بالبيان الفنّي الذي ذكره السيد الشهيد ﷺ بالرجوع إلى بحث الحقيقة الشرعية، أو بالتبادر ووجدانية صحّة إطلاق أسامي المركبات المذكورة على الفاقد لبعض قيود الصحة، أو بمراجعة استعمالات الشارع والفقهاء والمتشرعة والتي ما أكثرها في المعنى الأعم، بحيث لا يحتمل أن يكون كل ذلك من باب المجاز، حيث يلزم أن تكون استعمالات مجازية بناءً على الاختصاص بالصحيح، بخلاف العكس، والمجاز وإن كان واقعاً ولكن لا بهذا الحدّ، والذي قد يوجب لغوية العلقة الوضعية.

إلّا أنّه كان ينبغي البحث في ذيل هذا المقام عن تحديد المعنى الأعم، وما يكون مأخوذاً فيه من القيود الثابتة، فهل هي الأركان لا بشرط من حيث زيادة سائر الأجزاء ـ كما يقول المحقّق القمي والسيد الخوئي ـ أو معظم الأجزاء ـ كما ذكره صاحب الكفاية ـ أو غير ذلك؟

فإنّه يرد على كلا الاحتمالين النقض بصدق الصلاة حتى الصحيحة منها على

فاقد بعض الأركان كالصلاة على الميت الفاقدة لأكثرها وهي صلاة في الذهن المتشرعي، بل وفي استعمالات الشارع قطعاً، وكذلك صلاة الغريق أو صلاة الخوف والمطاردة، كما أنّها ليست معظم الأجزاء. ولو فرض أخذ القدر المتيقن اللازم في تمام الموارد من التكبير والدعاء وقصد القربة مثلاً لزم صدق الصلاة على من يأتي بهذا المقدار بعنوان الفريضة وفي حال الاختيار، مع أنّه قد لا يطلق عليه الصلاة حتى عند الأعمّي.

ولعلّه لمثل هذا الاشكال ادّعى المحقّق الاصفهاني ﷺ أنّه لابدّ على القول بالأعم أيضاً أن نجعل المسمّى هو المعنى المبهم من حيث الشرائط والأجزاء كمّاً وكيفاً؛ لعدم تعيّن شيء منها.

ولكنك عرفت امتناع الابهام الثبوتي والابهام الاثباتي لا يدفع الاشكال.

ويكون حلّ هذا الاشكال بالالتفات إلى ما ذكرناه في تصوير الجامع التركيبي على القول بالصحيح من أخذ القيود المردّدة والمقيّدة بحالاتها الخاصة في الجامع التركيبي الأعم أيضاً بنحو التخيير والعطف بـ (أو) مع تقييده بحالته الخاصة، فأصل قصد الصلاة والدخول فيها أي افتتاحها والذكر والدعاء وقصد القربة قيود مأخوذة حتى على القول بالأعم؛ لأنّها قوام الصلاة في تمام موارد اطلاقها، فإنّ من يركع ويسجد ويقرأ بدون قصد الصلاة والدخول فيها لا يطلق عليه أنّه يصلّي حتى عند الأعمّي مهما كثرت أعماله، وأمّا سائر القيود والأجزاء فيكون معظمها أو مقدار منها مأخوذة بنحو اللابشرط من حيث الكمّ والكيف في حال الاختيار أو أن يكون الفاقد لجميعها مقيداً بالحالة الخاصة كالغرق أو الخوف والمطاردة أو على الميت أو غير ذلك، وبهذا يندفع الايراد المذكور، والله الهادي للصواب.

ص ٢١٢ قوله: (الجهة الثالثة...).

ثمّ انّ هنا بحثاً في الكفاية لا بأس بالتعرض له فإنّه يجزي في التمسك بالإطلاق على القول بالصحيح أيضاً، وحاصله: أنّه بناءً على الوضع للصحيح يلزم أن يختلف الموضوع له شرعاً عن الموضوع له عرفاً، وهذا خلاف ما يعرف من انّ الشارع في باب المعاملات جرى مجرى العرف وليس له استقلال في الوضع.

وبتوضيح منّا: إن قيل بالوضع لمفهوم الصحيح فهو واضح البطلان لعدم ترادفها مع كلمة الصحيح وإن قيل بالوضع لواقع الصحيح لزم تعدد المعنى لاختلاف واقع الصحيح عند العرف عنه عند الشرع بل عند عرفين أيضاً، وهو أيضاً خلاف الوجدان.

وأجاب عنه: بأنّه موضوع للسبب المؤثر للأثر الشرعي أو القانوني غاية الأمر يكون الاختلاف بين العرف والشرع في المصداق.

وقد فسّر هذا الكلام بالتخطئة في المصداق نظير الأُمور الواقعية كما إذا وضع لفظ للدواء المسهل مثلاً فشخص الطبيب أنّ المادة الفلانية ليست هي المسهلة.

إلّا أنّ هذا أيضاً واضح البطلان لعدم كون الأُمور الاعتبارية القانونية في باب المعاملات واقعية ومسألة المصالح والمفاسد والاقتضاءات أيضاً أجنبية عن المسميات القانونية الاعتبارية. هذا مضافاً إلى انّه لو أُخذ مفهوم المؤثر فغير محتمل، ولو أُخذ واقعه فمتعدد بحسب الفرض.

ويمكن دفع الاشكال بأنّ الموضوع له هو السبب المؤثر في ترتب الأثر الاعتباري كالمبادلة في الملكية في البيع مثلاً لا بمعنى أخذ مفهوم المؤثر ليلزم المحذور بل بمعنى التمليك أو المبادلة في الملك القانوني.

إلّا أنّ الملكية حيث انّها اعتبارية فلا محالة يختلف بـاختلاف القـوانـين والأنظمة الحقوقية، ولكنه من تغير المصداق لا مفهوم البيع تماماً كـالمفاهيم الاعتبارية كمفهوم الملك نفسه، فإنّه موضوع للاختصاص الاعتباري القانوني وهو يختلف من قانون إلى آخر فمن يعتبره في مـورد يـوجد مـصداقـاً له، وعندئذٍ يكون ظاهر أخذه في لسان دليل إرادة المستعمل إيـجاد ذلك الأثـر القانوني بحسب نظر ذلك القانون لا محالة، مع كون المعنى اللغوي والمفهوم للفظ واحداً عند الجميع، فتدبر جيداً.

ص ٢١٣ قوله: (وهذا التقريب وإن كان أحسن حالاً...).

ويمكن ذكر تقريب ثالث حاصله: انّ أدلّة الامضاء للمعاملات حيث انها بصدد الامضاء واثبات الحلية الوضعية لها فيكون هذا المقام بنفسه قرينة على ارادة الأعم أو الصحيح عند العرف لا الصحيح الشرعي، فإنّه لا يناسب هـذا المقام، وهذا مطلب عرفي، ولعله إليه ترجع كلمات بعض المحققين كالميرزا النائيني قدس سره فراجعها وتأمل.

وهناك تقريب رابع ذكرناه في بحث المكاسب وجعلناه أحسن التـقريبات حاصله: انّه إذا كان مفهوم البيع هو العقد المؤثر في التمليك وانّ ما يعتبره الشارع أو أي قانون وضعي خاص في ترتيب الأثر عليه يرجع إلى ايجاد مصداق الأثر القانوني ولا يرجع إلى المفهوم، فلا محالة يتم الإطلاق في دليل الامضاء حتى إذا كان اسماً للصحيح؛ لأنّه لا شك في الاسم والمفهوم، وإنّما الشك في تـحقق مصداقه من ناحية ترتب الأثر القانوني، ودليل الامضاء بنفسه يكـون دليـلاً على ترتيب الأثر وتحقق المصداق بحسب الفرض بلسان حلية البيع أو وجوب الوفاء بالعقد. نعم، لو شك في أخذ خصوصية في مفهوم البيع من غير ناحية

ترتّب الأثر من قبيل كون المبيع عيناً لا منفعةً لم يصح التمسك بالاطلاق للشك في الصدق لا محالة.

ص ٢١٤ قوله: (ولكنك عرفت...).

وحاصل الإشكال على الانحلال انّه إن أُريد المسبب الشخصي فقد عرفت أنّه السبب لا المسبب القانوني، وإن أُريد المسبب الشرعي فلا انحلال بلحاظه؛ إذ لو أُريد الانحلال بلحاظ أفراده في الخارج فالمفروض الشك في الصحة وبالتالي في وجود المسبب الشرعي خارجاً في مورد الانشاء الفاقد للشرط المشكوك، وإن أُريد الانحلال بلحاظ عالم المفاهيم والحصص المفهومية المضافة إلى الأسباب أي استفادة حلية المسبب الشرعي الحاصل بالمعاطاة والحاصل بالسبب الفلاني... الخ فهذا واضح البطلان؛ لأنّ الإطلاق ليس جمعاً للقيود وإنّما يعني ملاحظة ذات الطبيعة مجردة عن كل قيد، وهذا واضح.

ص ٢١٤ قوله: (وعلى هذا الأساس يتضح وجه عدم الإطلاق اللفظي...).

أقول: إذا كان مفاد دليل حلية البيع مجرد الترخيص وإعطاء القدرة لتمّ ما ذكر، نظير قولنا: (لا يجوز بيع الصبي ولكن يجوز بيع البالغ) فإنّه لا إطلاق له بالنسبة إلى شرائط صحّة البيع، إلّا أنّ الانصاف انّ دليل الامضاء مفاده أكثر من ذلك وهو الامضاء، والحكم بتحقّق التمليك الذي هو فعل تسبيبي للعاقد فيكون مقتضى إطلاق حليته له إطلاق تحققه بتسبيبه.

فالحاصل: لو كان معنى ﴿**أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ**﴾ (أجاز الله التمليك بعوض) ـ ولو وضعاً ـ فهذا لا يدلّ على أكثر من التجويز للتمليك بعوض، وعدم كونه ممنوعاً وضعاً، فلا إطلاق له بلحاظ شروط تحققه، وأمّا إذا كان معناه امضاء ما يتسبّب

إليه المتعاقدان ويقصدانه من ايجاد المسبّب الشرعي أو العقلائي أي التـمليك بعوض خارجاً، فسوف يكون التمليك بعوض ملحوظاً بما هو موضوع للحكم بالحلية، لا بما هو متعلّق فينحلّ الحكم بالحلية الوضعية بلحاظه لا مـحالة، ويتكثّر بتكثّر موارد وأسباب التسبّب خارجاً إلى ايجاد ذلك؛ لأنّ الإطلاق في طرف موضوعات الأحكام وما يؤخذ مفروغاً عنه ليحكم عليه بحكم انحلالي دائماً. على ما حققناه في محلّه.

ص ٢١٤ قوله: (٣ ـ قصد التسبّب...).

قد يقـال: لا وجه لاشتراط ذلك زائداً على المدلول التـصديقي الذي هـو المنشأ والمسبّب الشخصي، بل مثل الغاصب أو العالم بفساد مـعاملة شـرعاً وعقلائياً كيف يتأتّى منه هذا القصد؟

والجواب: انّ المتعاقدين يقصدان جـزماً التسـبّب إلى تـحقق المـضمون القانوني المشرّع خارجاً، وليس مقصودهما مجرّد إنشاء أمر اعتباري مجعول لهما وأجنبي عن المضمون القانوني العرفي أو الشرعي، والظاهر أنّ الأُمـور الاعتبارية القانونية باعتبارها انشائية فلابدّ من قصد التسبّب إلى إيـجادها أو انشائها، وأمّا إنشاء البيع ونحوه من الغاصب أو العالم بفساده فهو لا ينافي ذلك؛ لأنّه أيضاً ينشئ ببيعه نفس ما ينشئه الآخرون ويقصد التسبّب إليه رغم كونه غاصباً كما لا يخفى على المتأمل.

ص ٢١٥ قوله: (وعلى هذا الأساس يتبيّن أنّه لا تقابل...).

ليس المقصود من وضع أسماء المعاملات للمسببات انّ البـيع مـثلاً اسـم للملكية الحاصلة بعوض، بل المقصود انّه اسم للتمليك بـعوض، أي ايـجاد

الملكية بعوض، فإذا أُريد به المسبب القانوني العقلائي أو الشرعي فلا يكون التمليك حاصلاً إذا كان البيع فاسداً، بخلاف ما إذا كان اسماً للسبب، وهذا واضح.

ثمّ انّه قد يقال بأنّ الأسماء موضوعة للمسببات لا الأسباب؛ لأنّ السبب أمر تكويني وليس انشائياً، بخلاف المسبّب مع وضوح انّ المعاملات انشائية فيقال: (بعت) بمعنى إنشاء البيع واعتباره، وهذا لا يكون إلّا إذا كان اسماً للمسبب.

ولوحظ عليه: بأنّ لازمه عدم صحّة إطلاقه على البيع الفاسد؛ لأنّ أمر المسبّب دائر بين الوجود والعدم، مع انّه يقال هذا بيع فاسد، على انّه لو كان اسماً للسبب المؤثر الصحيح ـ كما يقول صاحب الكفاية أيضاً ـ كان انشائياً بمعنى انّه يوجده في مقام الانشاء بقوله: (بعت) نظير قوله: (آمرك) في مقام الإنشاء.

وقد يقال بالتفكيك بين (بعت) في مقام الانشاء فيكون بمعنى المسبب، و (بعت) في مقام الإخبار كما في قولنا: (هذا بيع فاسد) فيكون بمعنى السبب.

ولوحظ عليه: بأنّ هذا لازمه الاشتراك اللفظي، وهو خلاف الوجدان اللغوي.

وقد اختار السيّد الشهيد أنّها أسامي للمسببات ولكن الأعم من المسبب الشخصي أو القانوني، وبذلك يكون أمراً انشائياً، كما انّه يصدق في موارد الإخبار أيضاً على المعاملة الفاسدة لتحقّق المسبب الشخصي فيها وإن لم يتحقّق المسبب القانوني، بل ادّعى ﷺ أنّ المسبّب القانوني بحسب نظر العرف المسامحي تطوير للمسبب الشخصي ونموّ له.

وهذا كلام وجيه، إلّا انّه بحاجة إلى تمحيص، فإنّه لا إشكال أنّ أسـامي المعاملات معانيها حَدَثيَّة وليست جامدة، فالبيع والايجار والطلاق وغيرها من أسامي المعاملات أسامي للعقود والايقاعات التي هي أفعال انشائية وتعهدات، وليست اسماً لنفس الأثر المنشأ بانشاء شخصي أو قانوني، فالبيع معناه التمليك بعوض، أي ايجاده وانشائه لا نفس الملكية بعوض، غاية الأمر إذا كان اسماً لايجاد المنشأ والتمليك العقلائي أو الشرعي فلا يصدق على العقد الفاسد؛ لأنّه لا يوجد فيه ذلك الأثر، فيدور أمره بين الوجود والعدم، وإن كان اسماً لانشاء المسبب الشخصي أو الأعم منه ومن المسبب العقلائي أو الشرعي صدق على العقد الفاسد أيضاً.

وبهذا يتضح انّ دعوى الوضع للمسبّب العقلائي أو الشرعي ـ لا المسـبّب الشخصي الذي هو عين السبب ـ يمكن أن يكون نفس دعوى الوضع للسبب المؤثر الذي اختاره صاحب الكفاية إذا قصد بذلك انّه اسم لايجاد المسبب والأثر لا لنفس الانشاء بقيوده المؤثرة من دون ملاحظة حيثية ايجاد ذلك الأثر.

كما انّ دعوى الوضع للمسبب الشخصي أو الأعم منه ومن العقلائي والشرعي يمكن أن يكون نفس دعوى الوضع للسبب الأعم؛ لأنّ المراد بالسبب الانشاء والمنشأ معاً.

وهذا يعني أنّ البحث عن الوضع للمسببات أو للأسباب يكون عبارة أُخرى عن البحث عن الوضع للصحيح أو الأعم وليس بحثاً آخر.

كما يظهر أيضاً انّ المنشأ بقوله: (بعت) ليس هو نفس الأثر بـل ايـجاده

وانشائه، أي العقد والتعهد، فكأنّه قال: أتعهّد واعتبر بحيث يكون السبب ـ أي الانشاء والايجاد ـ مستبطناً في مادة البيع؛ لأنّه يتحقق به بحسب الحقيقة، وإلّا يلزم تعدّد معنى المادة في الانشاء والاخبار وهو خلاف الوجدان اللغوي الذي أشرنا إليه.

كما أنّ هناك نكتة أُخرى لا بأس بالإشارة إليها، هي أنّ العقود والمعاملات كما تصدق على السبب حدوثاً بلحاظ ما يوجد من الأثر كذلك تصدق عليه بقاءً إذا كان مؤثراً وصحيحاً، حيث انّ العرف يلغي البعد التكويني للانشاء والتعهد ويلحظ البعد الاعتباري والانشائي فيه، ويحتفظ به إذا كان موضوعاً للأثر وصحيحاً، فيقال: (البيع باق ما لم يفسخه المتعاقدان).

نعم، هذه التوسعة غير ثابتة في مورد العقد الفاسد، وهذا قد يجعل دليلاً على الوضع للسبب المؤثر قانوناً، أي ايجاد المسبب القانوني كما اختاره صاحب الكفاية، ويكون اطلاقه على ايجاد المسبب الشخصي غير المؤثر قانوناً من باب المجاز، أو لأنّه بيع بلحاظ نظره واعتباره الشخصي إذا اعتبرنا أنّ للأُمور الاعتبارية مفهوماً واحداً والاختلاف في ايجاد المصداق حسب اختلاف الانظار الاعتبارية.

الحروف

ص ٢٣٥ قوله: (وإذا تمّ هذا الجواب أمكن على ضوئه...).

بل لا يمكن؛ لأنّ المناسبة المصحّحة للاستعمال يكفي فيها ما هو أقل من ذلك، فحتى اللفظ المهمل يصحّ استعماله بمناسبةٍ كاستعماله في نفسه في مثل (ديز لفظ). بينما في المقام لا يصح بل لا يمكن استعمال أحدهما مكان الآخر حيث تختل القضية المعقولة ولا تتشكل أصلاً، وهذا يكشف عن تباين المعنى، وهذا هو مقصود الميرزا ﷺ. وهو برهان واضح في دفع مقالة الخراساني ﷺ.

وإن شئت قلت: انّ حاق اشكال الميرزا ﷺ ليس هو غلطية الاستعمال بمعنى عدم المجازية أو ركتها بل عدم امكان استعمال الاسم مكان الحرف وبالعكس حتى بنحو ركيك مما يعني انّ الفرق بينهما ذاتي وأعمق من مسألة عدم المناسبة.

ثمّ انّ في بعض الكلمات صور اشتراط الواضع بنحو ثالث غير النحوين المذكورين في الكتاب، وحاصله: ربط اللحاظ الآلي والاستقلالي بالموضوع له لكن لا بنحو التقييد بل بنحو يكون الموضوع له في الحرف هو ذات المعنى ولكن في حال تعلّق اللحاظ الآلي به وفي الاسم أيضاً ذات المعنى في حال تعلّق اللحاظ الاستقلالي به، فالموضوع له هو الذات ونفس الماهية بلا دخل للتخصص الخاص فيه وإن كان طرف العلقة هو المتخصص لكن بذاته، فاللحاظ الآلي أو الاستقلالي خارج عن الموضوع له ولكنه لازم له لا ينفك عنه، ونظيره ثابت في مثل حمل نوع على الإنسان في قولنا (الإنسان نوع) فإنّ الموضوع

والمحمول عليه إنّما هو الماهية بنفسها بلا دخل للحاظ فيه مع أنّ اللحاظ لا ينفك عنه، إذ حمل النوع على الإنسان أو غيره موطنه الذهن إذ لا يصح حمل النوع على الإنسان الخارجي، ومعه لا ينفك المحمول عليه عن اللحاظ، وظاهر انّ ما يحمل عليه النوع هو نفس الماهية بلا تقييدها باللحاظ؛ إذ المقيدة باللحاظ جزئي ذهني لا نوع فكيف يصح حمل نوع عليها مقيدة باللحاظ (١).

وهذا كلام غريب؛ إذ يرد عليه بأنّ حمل النوع على الإنسان حمل على ماهية الإنسان الملحوظة بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع الصناعي، أي بما هي مفهوم الإنسان وذات لا بما هي طبيعة في الخارج نظير قولنا: (الإنسان كلّي) أي مفهومه كلّي، وهذان ملحوظان ذهنيان متباينان لا محالة، فكذلك في المقام اللحاظ الآلي والاستقلالي إذا أوجبا تبايناً في المفهوم الملحوظ بكل منهما اختلف وتباين المعنى الحرفي عن الاسمي ذاتاً، وإلّا لم يكن طرف العلقة المتخصّص، بل ذات المعنى الملحوظ والخصوصية اللحاظية خارجة عنه كما هو في سائر المعاني.

ص ٢٣٧ قوله: (الصحيح في تفنيد هذا الاتجاه...).

بل الصحيح في تفنيده ما تقدّم من الميرزا النائيني ﷺ من عدم لزوم امتثال شرط الواضع وعدم إمكان تقييد العلقة الوضعية، وعدم امكان استعمال أحدهما مكان الآخر بما له من المعنى مما يكشف عن اختلافهما ذاتاً.

إلّا انّه لابد وأن يعلم أنّ هذا التباين الذاتي لا يرجع إلى عالم تحديد المفهوم بل تحليله يعني أنّ (الظرفية) و (في) ليس الفرق بينهما من حيث خصوصية

---

(١) منتقى الأُصول ج ١ ص ٩٢.

مفهومية بحيث يكون في أحدهما مفهوم زائد على الآخر أو مباين، بل الفرق بينهما كالفرق بين المفهوم والمصداق وكالفرق بين مفهوم الجزئي وواقع الجزئي حيث انّ مفهوم الجزئي يُري حيثية الجزئية لا شيء آخر، إلّا انّه بنفسه ليس جزئياً بل كلي، فكذلك مفهوم النسبة وواقعها، فالحرف موضوع لواقع الارتباط بين المفاهيم بأنحائها والمفاهيم الاسمية المعادلة لها منتزعة عنها انتزاعها يباينها من حيث الذات وإن كانت تحكي نفس الحيثية فهي ليست نسباً وإن كانت تحكيها.

ص ٢٣٩ قوله ﰂ: (٣ـ اننا نلاحظ ثلاث نسب...).

هذا روح البرهان على انّ النسب والمعاني الحرفية لا تقرر ماهوي ولا جامع ذاتي لها لكي يكون قابلاً للوجود الذهني تارة والخارجي أُخرى كما في المعاني الاسمية فلا محالة تكون ايجادية لا اخطارية.

وحاصل البرهان: انّ النسبة متقومة بشخص وجود طرفيها فإذا لم يجرد عن ذلك لم يمكن انتزاع الجامع، ومع التجريد لها عنهما تنتفي النسبة لانتفاء مقومها الذاتي، فلا محالة يكون لحاظها الذهني من خلال وجود طرفين لها في الذهن، وهما الوجودان الذهنيان للطرفين، فلا محالة تكون نسبة أُخرى مماثلة للنسبة الخارجية لا نفسها ولا ماهية منتزعة عنها بل نسبتها اليها نسبة الفرد إلى الفرد والمصداق إلى المصداق.

وهذا البرهان سوف يرجع عن نتيجته السيد الشهيد ﰂ، بمعنى أنّه يقضي أن يكون في الذهن مصداق النسبة وواقع النسبة الظرفية مثلاً أو الاستعلائية أو الابتدائية، وحيث انّ ذلك محال وجودها في الذهن بل لا معنى لكون مفهوم أو وجود ذهني ظرفاً لوجود ذهني آخر وأيّة نسبة واقعية أُخرى في الذهن لا ربط

لها بالظرفية لا صلاحية لها لكي تحكي عن الظرفية الخارجية التي هي مدلول الحروف على كل حال، فمن هنا اختار السيد الشهيد فيما يأتي أنّ النسب الحرفية التي لها ما بأزاء في الخارج تحليلية في الذهن لا واقعية، وإلّا فليس في الذهن إلّا صورة وحدانية للحصة الخاصة، ومن هنا يلتقي هذا المسلك مع مسلك السيد الخوئي القائل بوضع الحروف للتحصيص. والواقع انّ هذا المنهج لا يمكن المساعدة عليه، إذ كل من البرهان والنتيجة المنتهى اليها غير قابل للقبول.

أمّا البرهان: فيمكن الإجابة عليه بأنّ النسب وإن كانت متقومة بطرفيها في وجودها الواقعي وبالحمل الشائع سواء كان في الخارج ـ كما في النسب الخارجية بين الأشياء ـ أو في الذهن كما في النسب الواقعية في الذهن بين وجودين ذهنيين، إلّا أنّ هذا لا يعني عدم امكان لحاظ النسبة الخارجية بلحاظ تصوري يكون جامعاً ذاتياً ماهوياً لها أعم من شخص النسبة الخارجية وشخص طرفيها. بل يمكن ذلك فيها أيضاً كما في المعاني الاسمية.

والوجه في ذلك انّ النسبة ـ واقع النسبة ـ كالظرفية بين الماء والكوز وجودها الخارجي العيني متقوم بشخص وجود الطرفين إلّا أنّ ذلك ليس مقوماً للحاظ النسبة الظرفية الواقعية بل المقوم للحاظها الماهوي اللحاظ الماهوي لطرفيها الذي هو كلي أيضاً، فلا يعقل لحاظها بلا طرفين ولكن لا يشترط في لحاظها وجود الطرفين بل يكفي لحاظ مفهوم الطرفين ولو الكلي والجامع كلحاظ جامع الماء وجامع الكوز والظرفية بينهما في قولنا: الماء في الكوز، ولهذا تكون هذه الجملة الناقصة جامعاً قابلاً للصدق على كل ماءٍ في الكوز، ومن هنا قيل أيضاً بأنّ المعاني الحرفية كلية وليست جزئية حقيقية وإنّما جزئيتها بمعنى نسبيتها واحتياجها إلى الأطراف.

وتمام الفذلكة في ذلك أنّ النسبة الخارجية كالأعراض والأوصاف الخارجية الأُخرى وإن كانت متقومة بالوجود الشخصي لطرفيها ولمعروضها إلّا انها تضاف إلى الموجود بذلك الوجود وتنسب له؛ فكما انّ البياض العارض على الجسم الخارجي أو الذي هو حد له يعتبر وصفاً متقوماً بشخص ذلك الجسم الخارجي ولكنه مع ذلك في عالم اللحاظ مضاف إلى الجسم الأبيض كذلك نسبة الظرفية أو الاستعلائية أو الابتدائية تعرض على الطرفين كالماء والكوز، وترى في عالم اللحاظ والتجريد والانتزاع الذهني نسبة بين الموجودين لا الوجودين العينيين كيف وواقع الوجود العيني غير قابل للادراك واللحاظ أصلاً، ومن هنا يكون لحاظ النسبة الظرفية متقوماً بلحاظ مفهوم طرفيها الشخصيين أو الكليين وتلحظ من خلال لحاظهما حقيقة فيكون كيفيّة انتزاع الجامع الذاتي الماهوي للنسبة الظرفية الخارجية من خلال لحاظ الطرفين وهما مفهوم الماء والكوز والنسبة الظرفية بينهما بنحو يكون أحدهما ظرفاً للآخر فتلحظ نسبة الظرفية بذلك حقيقة.

وهذا يصلح أن يكون جامعاً ذاتياً لكل ظرفية بين طبيعي الماء والكوز إذا كان الطرفان كلّيين. نعم، ليست هذه الظرفية نسبة لغير الماء والكوز من المظروفات الأُخرى، إلّا أنّ هذا من جهة عدم استقلاليتها عن الطرفين لا من جهة عدم كونها ذات النسبة الظرفية ولا مشاحة في الاصطلاح؛ إذ ليس البحث عن مصطلح الجامع الذاتي عند المنطقيين.

وهذا معناه انّ النسبة مفهوم اخطاري، إلّا انّ اخطاريتها متوقف على لحاظ طرفيها ومقيدة في الصدق بهما لا محالة، بخلاف المعاني الاسمية، وامّا مفهوم الظرفية الاسمي فهو مفهوم عرضي مشير لا غير كمفهوم بعض المبهمات وليس

خطور نسبة الظرفية ضمن الماء والكوز في الذهن بمعنى وجود النسبة في الذهن بل بمعنى خطورها كخطور المعاني الاسمية الأُخرى غايته خطور بالغير ومتوقف على خطور الطرفين لها، وإلّا لا يعقل خطورها ولحاظ حقيقتها وهي خطور للنسبة القائمة بين المفهومين للطرفين في الذهن لا الوجودين الذهنيين للطرفين في الذهن ليتوهم كونها نسبة بالحمل الشائع في الذهن.

وبهذا البيان يظهر الجواب على ما جاء في ص ٢٥٥ فراجع وتأمل.

وأمّا النتيجة التي انتهى اليها السيد الشهيد ﴿﴾ في مقام التخلص عن اشكال امتناع وجود نسبة الظرفية أو الاستعلائية أو غيرها في الذهن وبين المفاهيم من كونها نسبة تحليلية فأيضاً غير قابل للقبول لوجدانية انّ الملحوظ في الذهن مفاهيم ثلاثة من طرفين ونسبة الظرفية بينهما وليس مفهوماً واحداً مضيقاً أو مجملاً لا لحاظ لتفاصيله، وامّا انّ الوجود الذهني لهذه المفاهيم الثلاثة كيف يكون وهل يكون على شكل ثلاثة وجودات وأعراض في عالم النفس أو على شكل وجود وعرض واحد فذاك خارج عن البحث اللغوي ومربوط بحقيقة الوجود الذهني من الناحية الفلسفية كما لا يخفى.

وهكذا يتضح اننا في المعنى الحرفي نسلك مسلك الاخطارية لحقيقتها كسائر المعاني، إلّا أنّها في نفس الوقت تكون آلية بمعنى أنّه سنخ معنى لا يمكن خطوره في الذهن إلّا من خلال خطور مفاهيم أطرافه، بخلاف المعاني الاسمية وتكون في الصدق مقيدة بهما أيضاً، وهذا هو روح الفرق بينهما لا الايجادية، فحرف (في) مثلاً موضوع لمفهوم النسبة الظرفية لا لوجودها الخارجي أو الذهني غير المعقول، وهو مفهوم اخطاري إلّا أنّ هذا المفهوم لا يمكن أن يلحظ إلّا من خلال لحاظ الطرفين، أمّا مفهوم الظرفية الاسمي فهو مفهوم عرضي يشير

إلى جامع ذلك المعنى الحرفي النسبي مع قطع النظر عن طرفيه، ومن هنا يكون اسمياً لا نسبياً، وإنّما كان عرضياً لأنّه كمفهوم الجزئي ليس مصداقاً لطبيعة نفسه، فنقصان المعاني الحرفية أو آليتها من حيث انّ اخطارها في الذهن يتوقف على اخطار أطرافها بخلاف المعاني الاسمية وليست هذه تساوق الايجادية أو وجود تلك النسبة بالحمل الشائع في الذهن كما في كلمات الأصحاب في المقام، فراجع وتأمل.

ص ٢٥١ قوله: (٤ ـ وضع الحروف للأعراض النسبية...).

الواقع أنّ ما يذكره المحقّق العراقي ﷺ طبق الوجدان من حيث انّ الحروف وإن كانت معانيها ربطية بالحمل الشايع إلّا أنّها ذات خصائص مختلفة ومتمايزة فيما بينها، فليست لمطلق الربط بالمعنى الشائع، فالنسبة الظرفية والنسبة الاستعلائية والابتدائية وهكذا تستفاد من الحروف، وهذا وجداني، وحيث لا تقرر ماهوي ولا جامع ذاتي لحاظي للمفاهيم الربطية بالحمل الشائع فمن أين ينشأ هذا التباين المفهومي بين النسب؟ فلابد إمّا من القول باختلاف معاني النسب والربط بالحمل الشائع رغم عدم تقرر ماهوي لها ـ وهذا خلاف البرهان المتقدم في حقيقة النسبة ـ أو القول بكونها منتزعة بلحاظ أطراف النسبة التي هي معاني اسمية وهو خلاف الوجدان من استفادتها من دلالة الحروف لا أطرافها، أو القول بأخذها ولو ضمناً في المعنى الحرفي زائداً على واقع الربط والنسبة الذي لا ماهية ولا جامع ذاتي له، وهو مطلب المحقق العراقي ﷺ.

والحاصل: هذا الوجدان يثبت ما اخترناه من انّ المعاني الحرفية النسبية اخطارية في الذهن وليست ايجادية، فهي تخطر خصوصية النسبة في الذهن لا محالة.

ص ٢٦٧ قوله: (الاعتراض الثالث: وهو مبني على...).

هذا هو أحد الدليلين المعتمدين لدى السيّد الخوئي ﷺ ـعلى ما في تقريرات بحثه ـ.

وحاصله: أنّ مدلول الجملة الخبرية مدلول تصديقي لا تصوري؛ ولهذا قال المشهور أنّها موضوعة لثبوت النسبة أو لا ثبوتها في الخارج.

ومن الواضح أنّ الجملة الخبرية بنفسها لا دلالة لها بوجه على هذا الثبوت التصديقي نفياً أو إثباتاً، وإنّما الذي يمكن أن يكون دالّاً على ذلك ـ اقتضاءً أو ظنّاً ـ إنّما هو إخبار المخبر الذي هو أمر قصدي كالانشاء ـ ولنعبّر عنه بقصد الإخبار ـ فلابد وأن تكون الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الإخبار، كما أنّ الجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على قصد الإنشاء.

ويترتّب على ذلك أنّ مدلول الجملة الخبرية كالجملة الإنشائية ثابت في تمام الموارد التي لا قرينة فيها على عدم الجدّية، أي كلّما كان للمتكلّم قصد الإخبار وما يتصف بالصدق والكذب إنّما هو إخبار المتكلم والذي هو مرحلة ما بعد دلالة الجملة الخبرية على مدلولها، فليست الجملة الخبرية بلحاظ دلالتها متصفة بذلك؛ لأنّها تدلّ على ثبوت قصد الإخبار في نفس المتكلم، وهي صادقة حتى إذا كان الإخبار كذباً، فيكون توصيفها بالصدق والكذب بالعرض والمجاز.

ولهذا لو أمكن الإخبار بلا استعمال دالّ لفظي أصلاً كما في حركة الرأس أو اليد أيضاً تحقق قصد الإخبار واتّصف بالصدق والكذب.

فالجملة الخبرية تحقق مصداق الإخبار؛ لأنّها تكشف عن قصده لدى المتكلّم كحركة الرأس، وهذا الإخبار هو الصالح للاتّصاف بالصدق والكذب بالدقّة لا دلالة الجملة الخبرية على مدلولها(١).

ويلاحظ على هذا الوجه:

أوّلاً ـ أنّ مدلول الجملة التامة على مسلك المشهور والمختار مدلول تصوري لا تصديقي، أي تصوّر النسبة الثبوتية أو السلبية التامة بين المحمول والموضوع لا وجودها في الخارج ولا التصديق بوجودها في نفس المتكلّم، فإنّ أخذ الوجود الخارجي في المعنى محال، وأخذ التصديق فيه أيضاً واضح البطلان؛ لوضوح عدمه في كثير من موارد استعمال الجملة الخبرية، على أنّ الدلالة على الأُمور التصديقية قد تقدّم مفصلاً أنّها تكون بظهورات حالية وسياقية وليست دلالة وضعية على مسلك المشهور.

نعم، هناك فرق بين الجملة التامة والناقصة من حيث إمكان تعلّق التصديق وقصد الإخبار بها، بخلاف الجملة الناقصة، إلّا أنّ هذا لا يعني دلالتها على مدلول تصديقي بوجه أصلاً، بل مدلولها التصوري يكون بنحو يعقل تعلّق التصديق به، بخلاف المدلول التصوري للجملة الناقصة ـ كما سيأتي شرحه ـ.

وثانياً ـ الاتصاف بالصدق والكذب ثابت لنفس النسبة ومدلول الجملة الخبرية بالدقة، أي يكون اتصافها بالصدق والكذب بالحقيقة لا بالعرض

(١) محاضرات في الأُصول ١: ٩٣.

والمجاز؛ لأنّ ثبوت المحمول للموضوع وعدم ثبوته هو الذي قد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون.

وبعبارة أُخرى: القضية المنطقية التصورية تصلح للاتصاف بالصدق والكذب سواء أخبر عنها شخص أم لا؛ ولهذا قد تكون الجملة الخبرية صادقة ولو لم يكن المتكلّم قاصداً للإخبار عنها ـ كما إذا سأل عنها ـ بل لا معنى لاتصاف عمل الإخبار وقصده بالصدق والكذب إلّا بلحاظ النسبة الحملية والقضية المخبر بها، فالأمر بالعكس تماماً عمّا ذكر، وأنّ اتصاف الإخبار أو قصد الإخبار بالصدق والكذب يكون بالعرض والمجاز وبلحاظ مطابقة المخبر به ومتعلّق الإخبار وعدم مطابقته للواقع، حتى في موارد الإخبار بالإشارة بالرأس أو اليد، فإنّ المتّصف بالصدق والكذب فيها إنّما هو المدلول والمعنى المشار إليه بحركة الرأس، والذي هو قضية خبرية تصورية بحسب الحقيقة، وهذا واضح.

كيف، وإلّا يلزم عدم الفرق بين الجملة الخبرية والانشائية من حيث كونهما معاً كاشفتين عن مدلول تصديقي لدى المتكلّم وهو قصد الإخبار وقصد الإنشاء. وإذن لا يكون فرق بينهما من حيث الدلالة الوضعية ولا الإخبارية والإنشائية؛ لأنّهما ليستا راجعتين إلى مدلوليهما، وإنّما يرجع ذلك إلى ما بعد الدلالة وهو قصد الإخبار والإنشاء النفساني لدى المتكلّم، وحينئذ يُسأل كيف اتصف هذا القصد تارة بالصدق والكذب وأُخرى بالإنشاء، فإنّه لا يعقل ذلك إلّا بلحاظ متعلّقه ـ أي المقصود ـ فيكون الاتصاف بالصدق والكذب والإنشائية والإخبارية بلحاظ ما تعلّق به القصد النفساني التصديقي، وليس هو إلّا مدلول الجملة التامة الخبرية والإنشائية، فيرجع الأمر إلى أنّ الاتصاف

بالصدق والكذب والإخبارية والإنشائية معروضه بالدقّة نفس الجملة التـامة بلحاظ مدلولها، وأنّه سنخ مدلول يمكن أن يتعلّق به التصديق أو الإخبار أو الإنشاء.

وهذا يعني أنّه لابد حتى على مسلك التعهّد من إبراز الفرق بـين الإخـبار والإنشاء والجملة التامة والناقصة في مرحلة المدلول التصوري للجمل التامّة.

وثالثـاً ـ بناءً على مسلك التعهّد أيضاً لا معنى لدعوى أنّ مدلول الجملة التامة هو قصد الإخبار أو قصد الإنشاء؛ لأنّهما مدلولان تصديقيان جـدّيان لا استعماليان، أي من المدلول التصديقي الثاني والذي قد لا يكون موجوداً حتى في موارد الاستعمالات الحقيقية ـ كموارد التقية والامتحان ـ ومن الواضح أنّ مسلك التعهّد لا يقتضي ذلك، فـإنّه يـجعل المـدلول الوضـعي هـو المـدلول الاستعمالي، والذي هو قصد اخطار المـعنى وارادتـه مـن اللـفظ فـي مـقام الاستعمال، وإلّا يلزم المجازية وعدم استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في موارد التقيّة والامتحان، مع أنّه ليس كذلك جزماً.

فربط المدلول الوضعي للجملة التامة بقصد الإخبار والإنشاء وهما مدلولان تصديقيان جدّيان ممّا لا يمكن قبوله حتى على مسلك التعهّد، وما يـقتضيه مسلك التعهّد ليس بأكثر من أنّ الجملة التامة موضوعة لقصد إخطار المدلول التصوري للجملة التامة لا لنفس ذلك التصور.

وبهذا يتّضح أنّه لابد من البحث عن الفرق بين الجملتين التامة والناقصة في مرحلة المدلول التصوّري على كلا المسلكين، وأنّ قبول مسلك التعهّد لا يغني عن هذا البحث، فتدبر جيداً.

ص ٢٦٨ قوله: (الاعتراض الرابع: عدم تعقّل الفرق... الخ).

هذا الاعتراض كأنّه افتراضي من قبل السيّد الشهيد ﭬ، أو أنّه دار بينه وبين أُستاذه في مجالس البحث، وإلّا فهو بهذه الصياغة غير موجود في كلمات السيّد الخوئي ﭬ لا في حواشيه على أجود التقريرات ولا في تقريرات بحثه.

والجواب عليه: قد اتّضح من خلال ما ذكرناه في دفع الاعتراض الثالث من أنّه لا يمكن أن يكون الفرق بين الجملتين التامة والناقصة من ناحية أخذ قصد الحكاية والإخبار في المعنى الموضوع له للجملة التامة.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره السيّد الشهيد ﭬ من النقوض والايرادات هنا وفي بحث قادم تحت عنوان (الجمل التامة لم توضع لقصد الحكاية) بتفصيل أوسع فراجع.

الهيئات

ص ٢٦٨ قوله: (كيف تكون النسبة ناقصة أو تامة؟...).

البحث تارة عن نكتة التمامية والنقصان في النسب التركيبية، وأُخرى عن الفرق بين النسب التامة الاسمية والفعلية، وثالثة عن الفرق بين الخبرية والانشائية (الخبر والانشاء)، ورابعة عن أقسام النسب الناقصة والفروق فيما بينها.

هذه أهم الجهات المبحوثة في الكتاب، ولكن مع شيء من التشويش والاضطراب.

أمّا البحث الأوّل ـ وهو بحث مهم لم يتعرّض له بشكل مستوعب في كلمات الأصحاب، والمستفاد من مجموع الكلمات أنّ هناك عدّة مسالك في توضيح الفرق بين النسب التامة التي يصحّ السكوت عليها والنسب الناقصة التي لا يصح السكوت عليها:

الأوّل ـ ما ذهب إليه السيد الخوئي ﰤ من انّ الجملة التامة تدل على قصد الحكاية أي نفس الحكاية والإخبار أو الإنشاء وابراز الاعتبار النفساني، بخلاف النسب الناقصة الدالة على التحصيص.

وقد بناه على مسلكه في الوضع وانّه التعهد وأنّ التعهد لابدّ وأن يكون أمراً اختيارياً وهو قصد الإخبار أو الإنشاء.

والظاهر أنّ السيد الخوئي إنّما ربط الدلالة في الجمل التامة بالمدلول الجدي والتصديقي الثاني لكي يستطيع أن يفسّر بذلك التمامية والنقصان؛ لأنّ قصد الاخطار مشترك بين النسب الناقصة والتامة معاً، فلا يمكن أن يكون مفرّقاً بينهما.

إلّا أنّ هذا المسلك غير تام كما عرفت مفصلاً.

الثاني ـ ما نسب إلى المشهور وهو ظاهر عبارات المحقق العراقي ﷺ المتعرض لهذا البحث بشيء من العناية، وحاصله: أنّ الجملة الناقصة تدل على النسبة في ذاتها وفي نفسها، بينما الجملة التامة تدل على ايقاع النسبة أو انّ الجملة الناقصة تحكي عن النسبة في نفسها بينما الجملة التامة تحكي عن النسبة بلحاظ وجودها.

وفي تعبير آخر عن المشهور: أنّ الجملة التامة تدل على ثبوت النسبة وتحققها أو عدم ثبوتها وعدم تحققها.

والمستفاد من هذه الكلمات أنّ النسبة واحدة في الجملتين، فمثلاً (زيد العالم) و (زيد عالم) النسبة واحدة فيهما إلّا أنّه في إحداهما يلحظ ايقاعها أو ثبوتها أو لا ثبوتها، وفي الأُخرى تلحظ بنفسها، وحيث انّ الايقاع أو الثبوت واللاثبوت يمكن تعلّق التصديق به أو تكون نتيجة مفيدة للسامع فيصح السكوت عليه فتكون تامة، بخلاف الناقصة.

وهذا التفسير أيضاً غير تام:

أوّلاً: لما سوف يأتي من تغاير النسبتين ذاتاً.

وثانيـاً: لو كانت النسبة واحدة والاختلاف في لحاظ الثبوت أو الايقاع معها وعدمه لكان اللازم إمكان استعمال إحداهما مكان الأُخرى مع اضافة الايقاع أو الثبوت واللاثبوت اليها، مع انّه ليس كذلك، بل قد لا يكون لحاظ الايقاع أو الثبوت والتحقق في الجملة التامة الواقعة في سياق الاستفهام أو مدلول تصديقي آخر كما ذكرنا في النقض على السيد الخوئي.

وثالثـاً: ـ وهو المهم ـ أنّ المقصود من الايقاع أو الثبوت والتحقق إن كان مفهوم ذلك فمن الواضح انّ مفهوم الايقاع أو الثبوت والتحقق غير مفاد بالجملة التامة، وليس هذا المفهوم إلّا مفهوماً افرادياً آخر اضافته إلى مفاد النسبة لا توجب تغييراً في محتواها، وإن أُريد واقع الثبوت والايقاع فمن الواضح أنّ واقع الثبوت أمر تصديقي خارجي لا يمكن أخذه في معاني الألفاظ؛ إذ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني مع قطع النظر عن وقوعها في الخارج أو الذهن، وهذا مسلم لدى الكل.

فهذا التفسير أيضاً لا يبرز فذلكة الفرق بين النسبتين.

الثالث ـ ما هو ظاهر تقريرات بعض الأعلام من أساتذتنا العظام ﷷ من انكار دلالة الجملة الخبرية التامة على النسبة أصلاً، وإنّما تدلّ على الهوهوية التصديقية، وأنّ الجملة الناقصة ـ مثل الجملة الوصفية ـ موضوعة للهوهوية التصورية، وأمّا الجملة الخبرية المؤوّلة من قبيل (زيد في الدار) أي (كائن في الدار) فهي موضوعة للنسبة[١].

والجواب: أنّه خلط بين النسبة الخارجية والنسبة الذهنية، فالقائل بوضع

---

(١) جواهر الأُصول ١: ١٥٤ ـ ١٥٧.

الجملة الخبرية للنسبة لا يريد منها النسبة الخارجية لكي يقال إنّها غير موجودة في الخارج، وإنّما الموجود فيه الهوهوية والاتّحاد، وإنّما يقصد النسبة الذهنية الثابتة بين مفهوم الموضوع والمحمول في الذهن، كما أنّ الاتّحاد والهوهوية التصديقية هو نفس الاتّحاد والهوهوية التصورية من حيث المدلول التصوري، وإنّما الفرق بينهما بتعلّق التصديق بأحدهما وعدم تعلّقه بالآخر، ولا نتعقّل فرقاً آخر بينهما، والتصديق خارج عن المدلول الوضعي ـ كما تقدّم مفصلاً ـ وأمّا الجملة الوصفية الناقصة فهي لا تدلّ على الهوهوية أصلاً، كما سيأتي مفصلاً.

كما أنّ ما ذكر بحق الجملة الخبرية المؤوّلة ـ بحسب تعبيره ـ من قبيل (زيد في الدار) من أنّها موضوعة للنسبة لا للهوهوية أيضاً فيه خلط للنسبة التامة بين (زيد) و (كائن) والنسبة الناقصة في طرف المحمول وهو (كائن في الدار) والأُولى نسبة اتحادّية تصادقية ـ هوهوية ـ والثانية نسبة افرادية ناقصة كما في سائر النسب الناقصة. نعم، هناك بحث آخر في هذه النسب الناقصة سوف يأتي في محلّه.

الرابع ـ ما اختاره السيد الشهيد ﷺ من الفرق بين الجملة الناقصة والتامة بكون الأُولى نسبة تحليلية في الذهن واقعية في الخارج، والثانية واقعية في الذهن.

وهذا التعبير ربما يورد عليه اشكالات ونقوض، إلّا أنّ روح مرام السيّد الشهيد ﷺ مطلب تام، يمكن توضيحه ضمن مقدمات ثلاث:

الأُولى: أنّ الجمل الناقصة كالحروف، معانيها افرادية، بمعنى أنّها تدلّ على النسبة ولكنها بنحو الصورة الذهنية الواحدة المحصّصة والمقيّدة طرفيها لا المطلقة، بخلاف الجملة التامة.

ومن هنا نعبّر عنها بالنسبة التحليلية، فقولنا: (غلام زيد) أو (الرجل الشريف) أو (نار في الموقد) حتى إذا كانت النسبة فيه اخطارية وملحوظة في الذهن ضمن طرفيها، إلّا أنّها بنحو التحصيص والتضييق بحيث يكون الغلام أو الرجل أو النار متقيداً ومضيقاً ومنتسباً إلى زيد أو الشريف أو الموقد، لا مفهوماً مطلقاً، فهي صورة للمتقيّد والمنتسب في الذهن، بحيث يخرج طرف النسبة عن اطلاقه، نظير الجامع والطبيعي ضمن الفرد، حيث يكون جامعاً ضمنياً متقيداً بالفرد في عالم اللحاظ والمفهوم الذهني.

وهذا بخلاف طرف النسبة التامة كالنسبة الحملية أو الاضراب أو العطف، فإنّه مفهوم باق على اطلاقه واستقلاله، والنسبة التامة لا تقيّد طرفها، أي لا تجعله مفهوماً مقيداً افرادياً.

الثانية: أنّ منشأ ما ذكرناه في النقطة الأُولى هو ما أفاده السيد الشهيد ﷺ من أنّ موطن النسبة الناقصة في الخارج والموجود في الذهن نسبة تحليلية اندكاكية في طرفيها، أي بنحو التحصيص والاندماج في مفهوم افرادي، بينما النسبة التامة موطنها الذهن، وهي نسبة واقعية تقوم بين مفهومين ذهنيين مستقلين غير مندكٍ ولا مقيّدٍ أحدهما بالآخر.

وهذا قد يبرهن عليه بما في الكتاب من أنّ النسبة الخارجية يستحيل قيامها في الذهن؛ لعدم إمكان تحقق نسبة الظرفية أو الاستعلائية أو غيرها من النسب الناقصة في الذهن.

وهذا البيان هو الذي قد ينقض عليه بالنسبة الناقصة الوصفية، فإنّها ليست خارجية، بل الموجود في موردها في الخارج كالنسبة التامة الحملية

هو الاتحاد بين الوصف والموصوف، كما قد ينقض عليه بالنسبة التامة الواقعة صلة أو وصفاً للمفهوم الافرادي، فإنّها ليست خارجة مع كونها ناقصة وليست تامة.

ويمكن أن نبرهن على ما ذكره السيد الشهيد ﵀ ببيان آخر حاصله: أنّ النسبة قد تكون ثابتة وقائمة قبل التصور واللحاظ الذهني، ويراد لحاظ المنتسبين وتصورهما وانتزاع المفهوم عنهما، وأُخرى يكون تصور أطراف النسبة قبل عقد النسبة وبصورة مستقلّة ومطلقة لايقاع نسبة بينهما في الذهن مع بقائها على إطلاقها.

ففي الحالة الأُولى لا محالة يكون المفهوم المتصور في الذهن افرادياً والنسبة تحليلية حتى إذا كانت منتزعة عن نسبة تامة أو محكيّها في الخارج؛ لأنّ الذي يأتي إلى الذهن لا محالة يكون المفهوم المنتسب لا المطلق؛ لأنّ المحكي والمرئي مفهوم منتسب ومقيّد، فيستحيل أن لا يكون مضيقاً ومحصّصاً، وهو معنى كونه مفهوماً افرادياً حتى إذا قلنا بأنّ النسب الناقصة اخطارية وملحوظة في الذهن ضمن لحاظ طرفيها، وهو المقصود من تحليلية النسبة الناقصة.

وفي الحالة الثانية التي يراد فيها ايقاع نسبة ذهنية بين مفهومين لا محالة يكونان مطلقين ويستحيل أن يتقيد ويتحصّص أحد المفهومين بالآخر بعد تصورهما مطلقين ومستقلّين فإنّه خلف، كما أنّ النسبة بينهما لا محالة تكون واقعية في صقع الذهن وفي طول تصور أطرافها المطلقة والمستقلة، وهو معنى واقعية النسبة بهذا المعنى في الذهن.

الثالثة: أنّ حقيقة ما نسمّيه بالنسبة الذهنية أو النسبة التصادقية الواقعية بين

المفهومين في الذهن هو التطبيق والافناء لأحد المفهومين على الآخر بحسب اللحاظ التصوري الذهني، وهذه خصوصية في كيفية لحاظ المفاهيم التصورية ـ مع قطع النظر عن التصديق بتحققها أو عدم تحققها في الخارج ـ فإنّ المفهوم قد يلحظ بنفسه بما هو منتزع عن خارج الذهن وقد يلحظ فانياً ومنطبقاً على محكي مفهوم آخر ـ سواء بنحو الحمل الأولي أو الشائع الصناعي ـ وهذا اللحاظ الافنائي نسمّيه بالنسبة التصادقية أو الحملية ـ وقد يكون هو مقصود من عبّر بايقاع النسبة أو الهوهوية التصديقية أو ثبوت شيء لشيء ـ وهذا الافناء فعالية ذهنية وكيفية في التعامل مع المفهوم الملحوظ في الذهن بلحاظ محكيّهما الخارجي لا وجوديهما الذهنيين الجزئيين.

ومن هنا تكون نسبة لحاظية تصورية، أي فيها جنبة حكائيّة وإفنائيّة في الخارج، وليست مجرد حالة واقعية بين وجودين ذهنيّين، كما أنّها ثابتة قبل مرحلة التصديق بحيث قد يحصل التصديق والاذعان بها وقد لا يحصل، وهذا مطلب دقيق ومطابق للوجدان اللغوي.

وبهذا البيان تندفع الاشكالات التي قد تخطر في الذهن على تحليل السيّد الشهيد ﵀ للفرق بين النسبتين التامة والناقصة:

منها ـ ما تقدّم سابقاً من اخطارية المعاني الحرفية والنسب الناقصة، فإنّه ليس المقصود من تحليليّتها عدم لحاظها أو عدم تصورها في الذهن، بل هي ملحوظة بنحو اندكاكي ضمن طرفيها، ويكون مع طرفها مفهوماً افرادياً مُتحصّصاً في الذهن لا مطلقاً كالجامع الملحوظ ضمن الفرد والحصة.

ومنها ـ النقض بالنسبة الوصفية المنتزعة في طول النسبة التامة الخبرية،

فإنّه قد ظهر جوابه ممّا تقدّم في المقدمة الثانية، فإنّ النسبة الوصفية منتزعة عن محكي النسبة التامة بنحو يكون التصور في طول النسبة لا بالعكس، أي لم يلحظ الموصوف والوصف مستقلّين ومطلقين، وإنّما لوحظ المنتسب والمحصّص في الرتبة السابقة، فلا محالة يكون المركب الوصفي مفهوماً افرادياً ومضيّقاً في الذهن والنسبة الملحوظة بينهما اندكاكية تحليلية، وهذا بخلاف النسبة التامة الخبرية كما هو واضح.

ومنها ـ إشكال التهافت فيما إذا وقعت النسبة التامة وصفاً أو صلة كما في قولنا: (جاء رجل أبوه عالم) أو (جاء زيد الذي أبوه عالم) فإنّه لا إشكال في أنّها نسبة تامة مع أنّها وقعت وصفاً لزيد أو رجل بنحو النسبة الوصفية الناقصة، وهذا يوجب التهافت؛ لأنّه من حيث هي تامة لابد وأن تكون واقعية في الذهن، ومن حيث هي ناقصة ووصف لزيد أو الرجل لابد وأن تكون اندكاكية وتحليلية ومفهوماً افرادياً في الذهن وهما لا يجتمعان.

والجواب: أنّ الوصف والقيد إنّما هو محكيّ الجملة التامة الواقعة صفةً أو صلةً بعد الفراغ عنه، أي ينتزع مفهوم افرادي عن الموصوف (وهو الرجل أو زيد) المقيّد والمنتسب إلى محكي تلك الجملة التامة من دون أن يقوم الذهن في هذه الجملة بايقاع النسبة التصادقية وبفعالية الافناء من ناحية الجملة التامة الواقعة صلة أو وصفاً، بل يفرض تحقق ذلك المحكي في المرتبة السابقة كما هو واضح في مثال (جاء زيد الذي أبوه عالم)، وكذلك في المثال الآخر لو أُريد به (جاء الرجل الموصوف بأنّ أباه عالم)، وإلّا كان إخباراً بعد إخبار وجملتين تامتين، وهذا واضح أيضاً.

وبناءً عليه لا يلزم التهافت في الذهن وإنّما الثابت فيه نسبة تامة واحدة

ومفهوم افرادي في طرفها منتزع عن المقيد والمنتسب إلى محكيّ النسبة التامة الواقعة وصفاً أو صلة، فإنّ مثل هذا الانتزاع واللحاظ الذهني المضيّق معقول أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّ النسبة التامة التصادقية إذا أُريد الحكاية عنها تصوراً على حدّ حكاية الذهن تصوراً عن النسب الخارجية كان من الضروري تحويلها إلى نسبة تحليليّة ومفهوم افرادي مركّب لو حلّل لانحلّ إلى نسبة تصادقية وطرفين؛ وذلك لأنّه بدون هذا ومع قيام النسبة التصادقية في الذهن حقيقة لا يكون ذلك مفهوماً ذهنياً حاكياً عن النسبة التصادقية، بل ايجاداً حقيقياً لها، فالذهن بعد فرض قدرته على الحكاية مفهوماً وتصوّراً عن النسب الواقعية سواءً كانت أولية خارجية أو ثانوية ذهنية على حدّ قدرته على الحكاية عن غير النسب من الأُمور الواقعية فلابد وأن تكون حكايته عن تلك النسب بالطريقة التي ذكرناها.

وهذا هو معنى الكلام المعروف من أنّ الأوصاف قبل العلم بها إخبار، وأنّ الجملة الوصفية متأخرة رتبة عن الخبرية، فإنّه من تأخر الحاكي عن المحكي.

ص ٢٦٩ قوله: (الجمل الخبرية الاسمية...).

يمكن تقسيم الجمل الخبرية إلى أنواع كالتالي:

١ ـ الجملة الخبرية الاسمية البسيطة من قبيل: (زيد قائم).

٢ ـ الجملة الخبرية الفعلية من قبيل: (قام زيد).

٣ ـ الجملة الخبرية الاسمية التي خبرها نسبة ظرفية وناقصة من قبيل: (زيد في الدار).

٤ ـ الجملة الخبرية المزدوجة أي التي خبرها جملة تامة من قبيل: (زيد أبوه قائم).

٥ ـ الجملة الشرطية.

ولابد من البحث في كل منها بشيء من التفصيل:

١ ـ الجملة الخبرية الاسمية البسيطة:

ولا إشكال في أنّ مدلولها نسبة تصادقية أو حملية أو اتحادّية ـ ما شئت فعبّر ـ قائمة في الذهن بين طرفيها وحقيقتها ـ كما تقدّم ـ تعامل مع المفهوم وفعالية ذهنية بافناء مفهوم وتطبيقه على الآخر بلحاظ محكيها الخارجي مع استقلالية المفهومين واطلاقهما في الذهن.

وقد سمّاها السيّد الشهيد ﷺ بالنسبة التصادقية الذهنية، ولا مشاحة في الاصطلاح وإن كان بالدقة هذه الحالة ليست نسبة، أي ليست وجوداً رابطياً بين شيئين، وإنّما هو تعامل وفعالية ذهنية، وإفناء لأحد المفهومين والإشارة به إلى محكي الآخر، وحيث أنّ هذه حيثية من شؤون اللحاظ والتصور الذهني للمفهومين وهي تحكي حيثية واقعية بينهما وهو الاتحاد وتصادقهما على محكي واحد سمّيت بالنسبة التصادقية بين المفهومين.

٢ ـ الجملة الخبرية الفعلية:

وقد ذكر السيد الشهيد ﷺ فيها ثلاث تفسيرات تستفاد من مجموع ما بيّنه في مواضع مختلفة من الكتاب نوردها فيما يلي:

أ ـ أنّ هيئة الفعل موضوعة للنسبة الصدورية الخارجية وهيئة الفعل والفاعل

ـ الجملة ـ موضوعة للنسبة التصادقية، فتكون الأُولى خارجية ناقصة ومفهوماً افرادياً، والثانية ذهنية تامة هي نفس النسبة التصادقية في الجملة الاسمية ولكنها هنا بين الذات المبهمة الواقعة طرفاً للنسبة الناقصة الصدورية مع الفاعل، فجملة (قام زيد) بمعنى (من له القيام زيد).

ب ـ أن تكون هيئة الفعل موضوعة للنسبة الناقصة الصدورية وهيئة الجملة موضوعة للنسبة التصادقية التامة، ولكن لا بمعنى التصادق والاتّحاد بين الذات المبهمة والفاعل، بل بمعنى التصادق بين الفعل الصادر والمبدأ المنتسب إلى ذات مبهمة مع الفاعل في مركز واحد، حيث إنّ الحادثة والواقعة الخارجية أيضاً يمكن جعلها محكي النسبة التصادقية، ويكون الافناء والتصادق بمعنى اسناد الفعل والحركة إلى الفاعل في مركز واحد، وتحققها معاً في ذاك المركز، لا بمعنى الاتحاد في شيء واحد، فإنّ هذا أيضاً سنخ من النسبة الذهنية الافنائية ونحو من تطبيق المفهومين في الخارج.

جـ ـ نفس المعنى الثاني مع فرض دلالة هيئة الفعل على النسبة التصادقية في مركز واحد وهو الواقعة والحادثة في الخارج، وأمّا هيئة الجملة فلا دلالة لها على النسبة، وإنّما ذكر الفاعل بعد الفعل لمجرد تعيين طرف النسبة التامة المدلول عليها بهيئة الفعل، وأمّا حيثية صدورية الفعل أو حلوليته فهي تستفاد من المبدأ والمادة الداخل عليها هيئة الفعل.

وفرق هذا عن سابقه في صيرورة هيئة الفعل مدلولاً تاماً ـ كما يدّعيه المحقق النائيني ﷺ، وقد يكون هذا مطابقاً مع الوجدان؛ ولهذا يحتاج الفعل دائماً إلى فاعل ـ مذكوراً أو مستتراً ـ كما أنّه يفسّر لنا بوضوح أنّه لماذا لا يمكن أن يخبر عن الفعل مع أنّه يمكن أن يخبر عن المصدر، فلو كانت هيئة الفعل دالّة على

مجرّد النسبة الناقصة والتي هي مفهوم افرادي وحصة خاصة من المبدأ فلماذا لا يمكن أن يخبر عن تلك الحصة وتجعل طرفاً للنسبة الاخبارية الاتحادية كسائر المصادر الحاكية عن المبدأ والفعل المحصّص، وهذا بخلاف ما إذا كان مدلول الفعل نسبة تامة فإنّها كالجملة الاسمية التامة لا يمكن أن تقع موضوعاً للاتحاد؛ لأنّه ليس مفهوماً افرادياً.

نعم، يمكن أن يقع محمولاً وخبراً لما سيأتي من تحليل للجملة الكبرى التي يكون محمولها جملة تامة.

ولكن السيّد الشهيد ﷺ سيذكر تخريجاً لوجه عدم الإخبار عن الفعل حتى بناءً على كون النسبة لهيئة الفعل ناقصة افرادية.

وذكر السيّد الشهيد ﷺ في البحث هنا التفسير الأوّل، وكذلك في مبحث الأوامر القادم في المجلد الثاني (ص ٤٨) ولكنه عند طبع التقريرات أمر بحذف ذلك في المقام، وجعل الدوران بين التفسيرين الثاني أو الثالث؛ ولعل وجه ذلك هو وضوح أنّ مركز الحكاية والنسبة في الجملة الفعلية الخبرية ليس هو الاتّحاد في الذات وتشخيصه، بل مركزه نفس صدور الحركة وتحققها خارجاً، فليس معنى (قام زيد) أنّ من صدر منه القيام زيد، وإنّما هذا لازم الجملة الفعلية، فتحويل معنى الجملة الفعلية إلى مثل هذا المعنى غير مطابق للوجدان اللغوي.

وقد ذكر ﷺ الاحتمال الثالث فقط في (ص ٢٧٢) تحت عنوان: (الجملة الخبرية الفعلية) وذكر الاحتمالين الثاني والثالث معاً بعنوان فرضيتين لتفسير مدلول هيئة الفعل في (ص ٣٠٦) ولم يرجّح في النهاية أحدهما على الآخر،

وإنّما قام بتطوير الاحتمال الثاني ـ الفرضية الأُولى ـ وذلك بايراد إشكال عليه ودفعه، وحاصله:

أنّ هيئة الفعل لو كانت دالّة على النسبة الناقصة الصدورية للمبدأ إلى ذات مبهمة فالدال على المبدأ هو المادة، وعلى النسبة الناقصة هو الهيئة، وأمّا الذات المبهمة فلا دال عليها، والالتزام بدلالة الهيئة على النسبة وطرفها معاً غريب، كما أنّ لازمه دلالة الفعل على الذات، وانفهام ذلك من هيئة الفعل، وهو خلاف الوجدان أيضاً. وهذا الإشكال يرد أيضاً لو قيل بدلالة هيئة المصدر على النسبة المذكورة.

وقد أجاب عنه: بأنّ النسبة المنظورة هنا ليست بمعنى النسبة المتضايفة والمتقوّمة بطرفين، بل بمعنى خصوصية في المبدأ، فإنّه تارة يلحظ بما هو عرض يحلّ في شيء، وأُخرى بما هو عرض يصدر من شيء، فهاتان كيفيّتان في المبدأ والعرض، كما نقول في حرف اللام إنّه يدل على لحاظ مدخوله كشيء متعيّن، فليست هي نسبة لتحتاج إلى طرفين.

وأمّا عدم إمكان الحكم على الفعل بخلاف المصدر فلأنّه يدل على لحاظ صدور المبدأ وصيرورة الحدث لا ذات المبدأ والحدث، أي يلحظ كحركة ووجه مخصوص وانتساب للمبدأ لا المبدأ المنتسب انتساباً صدورياً أو حلولياً، فيكون المعنى الحرفي هو الركن والأساس في الفعل؛ ولهذا لا يمكن أن يقع موضوعاً ويحكم عليه بخلاف المصدر، فإنّه يدلّ على الضرب الملحوظ بوجه مخصوص؛ ولهذا يمكن أن يقع موضوعاً ويحكم عليه.

وركنية المعنى الحرفي ليست بمعنى ركنية النسبة والوجود الرابط ليقال

بأنّه غير معقول؛ لما ذكرناه من أنّ المقصود بالحرفية هنا كيفية لحاظ المفهوم في الذهن، فلا تضيف الهيئة معنىً زائداً على المادة كما في النسب الخارجية الناقصة الأُخرى كالظرفية مثلاً، بل حرفية هيئة الفعل هنا ترجع إلى كيفية لحاظ مفهوم المادة والمبدأ، وقد أوضح ذلك بتفصيل في بحث هيئة الفعل.

والتحقيق: أنّ هذا المعنى لهيئة الفعل ليست نسبة صدورية أو حلولية ولا نسبة ناقصة، وتسميته بذلك مسامحة، كما أنّ النسبة الصدورية كالظرفية نسبة خارجية لا يمكن أن تأتي في الذهن إلّا بشكل مفهوم افرادي تحصيصي ونسبة تحليلية، وإنّما المعقول فعالية الذهن كالافناء والإشارة بالمفهوم إلى محكي مفهوم آخر أو الاضراب أو نحو ذلك، وهي كلّها حالات قائمة في الذهن، وحينئذٍ إذا كان المقصود بهيئة الفعل افناء المبدأ والحدث في الواقعة والحادثة بمعنى حركتها وصيرورتها في الخارج فليس ذلك إلّا ما يعبّر عنه السيّد الشهيد بالنسبة الاسنادية التامة، فيكون المتعيّن الاحتمال الثالث ـ الفرضية الثانية ـ أي أن تكون هيئة الفعل هي النسبة التامة لا الناقصة.

ويشهد على ذلك مضافاً إلى الوجدان ما نجده من اختلاف هيئة فعل الماضي عن المضارع من حيث الدلالة على زمان الحركة وصيرورة الحدث وتحققه في الزمن الماضي أو المضارع، والزمان ظرف لتحقق النسبة التامة، ولا يعقل أخذه في النسبة الناقصة الافرادية إلّا إذا أُخذ مفهوم الزمان الماضي أو المضارع لا نفس الزمان وواقعه، وهو واضح البطلان على ما سيأتي في مبحث المشتق.

وأيضاً ما نجده من أنّ الفعل إذا لم يكن فاعله ظاهراً مذكوراً معه أيضاً يكون معناه تاماً، أي جملة تامة والفاعل فيه مقدّراً ومستتراً، فإنّ هذا خير شاهد

على أنّ مدلول هيئة الفعل هو النسبة الاسنادية، أي صيرورة المبدأ وحركته خارجاً والذي هو النسبة التصادقية، وأنّ ذكر الفاعل بعد الفعل إنّما هو لتعيين وتشخيص الفاعل لا أكثر.

وإن شئت قلت: إنّ هيئة الفعل موضوعة للإشارة الافنائية الذهنية كالإشارة الافنائية الحملية الاتحادية أو التصادقية في الجملة الاسمية، إلّا أنّ ذاك الافناء اتحادي وهذا افناء اسنادي في الحادثة والواقعة والحركة في الخارج، فيكون مفهوم المادة والمبدأ ضمن هيئة الفعل الدالّة على النسبة التحققية والصيرورة في موقع المحكوم به والتحقق لا الفرض والتقدير كما في المحكوم عليه، أي يفنى في المحكي الخارجي كالمحمول.

وهذا هو السرّ في أنّه لا يقع مبتدأً ومحكوماً عليه؛ لأنّ الموضوع والمحكوم عليه يلحظ كمفهوم مفروض ومفني فيه لا كمفهوم يراد افنائه والحكاية عن تحققه.

ومن هنا يكون الفعل مسنداً دائماً ولا يكون مسنداً إليه، ولا نحتاج إلى التكلّفات الأُخرى. وهذا بخلاف المصدر، فإنّه لا يدلّ إلّا على ذات المبدأ، فيمكن أن يلاحظ تارة بلحاظ أنّه مفني فيه أو بلحاظ أنّه المفنيّ؛ ولذلك يكون الأقرب والأصح الفرضية الثانية والذي هو المطابق لمختار الميرزا النائيني ﵀.

وبهذا يظهر أيضاً أنّ حيثيات الصدور أو حلول المبدأ خارجة عن مدلول هيئة الفعل، وقد تكون مستفادة من طبيعة المادة وخصوصياتها، ولا تحتاج في انسباقها إلى الذهن إلى افتراض نسبة ناقصة تحليلية فيها، بل ذلك غير مقبول، فإنّه لو أُريد بها النسبة الخارجية فقد ذكر السيد الشهيد ﵀ أنّ ذلك غير معقول

حقيقة، لا في هيئة الفعل ولا المصدر، وإذا أُريد بها كيفية اللحاظ الافنائي للحدث والمبدأ في الخارج فهذه نسبة تامة بحسب تعبير السيّد الشهيد ﵀، وإذا أُريد حصة خاصة من المبدأ والحدث أو خصوصية فيه فهذا يمكن أن يكون بنحو المعنى الاسمي، كأسماء الأجناس الموضوعة لحصة خاصة من الطبيعة، بلا حاجة إلى دلالة هيئة على ذلك، وهذا واضح.

وهذا التحليل يطابق ما نسب إلى مولانا أمير المؤمنين ﵇ من أنّ الفعل يدل على حركة المسمّى، والاسم يدل على نفس المسمّى، أي تدلّ هيئة الفعل على ملاحظة المبدأ والحدث بما هو حركة وصيرورة للمبدأ في الخارج من فاعل ومسمّى مذكور صريحاً أو مستتراً، وهذه الكيفية اللحاظية هي نفس الافناء للحدث والمبدأ في الحادثة، أو قل اسناده إلى فاعله، وهو مدلول تام خبري يصح السكوت عليه، وهذه الفعالية الذهنية أو بتعبير السيّد الشهيد ﵀ النسب التامة تصورية وثابتة قبل التصديق والاذعان بها كالنسبة التصادقية الاتحادية.

٣ ـ الجملة الاسمية التي خبرها نسبة ناقصة:

في هذا النحو من الجمل الاسمية المعروف بينهم أخذ التقدير في طرف الخبر، فجملة (زيد في الدار) ترجع إلى جملة (زيد كائن أو موجود أو مستقر في الدار) ويكون المعنى الحرفي والنسبة الناقصة الخارجية قائمة بين الخبر والظرف، ويكون المجموع مفهوماً افرادياً محصّصاً ومحمولاً على الموضوع، أي طرفاً بالدقة للنسبة التصادقية التامة.

وقد اختار هذا التحليل السيد الشهيد ﵀ وأقام عليه برهاناً مستفاداً ممّا تقدم في حقيقة النسبة الناقصة والنسبة التامة، فإنّ الأُولى حيث إنّها تكون تحليلية

وتحصيصاً مندكاً في مفهوم افرادي فلا يمكن أن تكون قائمة ابتداءً بين الموضوع والظرف، بل لابد وأن يكون قائماً بين المفهوم الاسمي الظاهر أو المستتر في طرف الخبر، ويكون المجموع منهما ـ وهو الكائن في الدار ـ الذي هو مفهوم افرادي هو الطرف للنسبة التامة الذهنية.

وقد تقدّم عن بعض الأعلام ﷺ في تقريرات بحثه عدم الموافقة على هـذا التأويل في الجمل الاسمية، وأنّ النسبة الظرفية مدلول الجملة التامة ابتداءً، أي يمكن دعوى الفرق بين جملة (زيد كائن في الدار) و (زيد في الدار) وأنّ الأُولى تخبر عن الاتحاد بين زيد مع الكائن في الدار، بينما الثانية تخبر عن كون زيد في الدار ووجوده فيه بلا دلالة على اتحاد شيء مع شيء، وهكذا في مثل قولنا: (زيد هنا أو هناك) فانّنا لا نشعر فيه إلّا بالاخبار عن مكان زيد لا اتحاده مع الكائن في هذا المكان أو ذاك.

ولابد من تفسير لهذا الوجدان بما لا يناقض مع البرهان الذي يذكره السيد الشهيد ﷺ في تحليل المعاني الحرفية والنسب النـاقصة مـن كـونها تـحليلية ومفاهيم افرادية.

وبهذا الصدد يمكن أن نقول: توجد في المقام احتمالات ثلاثة:

١ ـ أن يكون الظرف متعلقاً بخبر مقدّر، أي طرفاً للنسبة الناقصة معه كما هو المعروف واختاره السيّد الشهيد ﷺ.

٢ ـ أن يكون الظرف قيداً لنفس النسبة التامة بلحاظ وعاء التحقق ومحكي النسبة، فقولنا: (زيد في الدار) يرجع إلى قولنا: (زيـد مـوجود فـي الدار)، ويكون الدار قيداً للنسبة التامة التصادقية لا للقيام، وهذا النحو من التحصيص

والتقييد للنسب التامة معقول على ما سيأتي في بعض الأبحاث المقبلة.

٣ ـ أن تكون الصورة الذهنية الافرادية للظرف منتزعة من الظرف والنسبة الظرفية الخارجية من دون المظروف، وتكون مفهوماً افرادياً معبراً عن حـالة وكيفية في المسمّى من دون أخذ المظروف وهو الكائن أو الموجود جزءً تحليلياً فيه، ويكون ذلك نظير مدلول الفعل ـ الذي يلحظ فيه المبدأ بما هو صيرورة وحركة يسند إلى الفاعل ـ مسنداً إلى الموضوع والمحكوم عليه؛ ولهذا أيضاً تكون الظروف دائماً محكوماً بها ومسنداً ولا تقع مبتدأً ومحكوماً عليها ومسنداً إليهـا.

فتكون النسبة التصادقية في مثل هذه الجمل التامة كالجملة الفعلية نسـبة تصادقية اسنادية لا حملية واتّحادية، والتفسيران الأولان فيهما تقدير وتأويل، وإن كان التقدير في الثاني أقرب إلى الوجدان، بخلاف الثالث الذي لا تقدير ولا تأويل فيه، والله الهادي للصواب.

٤ ـ الجملة المزدوجة (الكبرى):

وقد حلّل السيّد الشهيد ﴿قدّس سرّه﴾ الجملة المزدوجة بتحليل فنّي جيّد مع المناقشة لبعض الأُدباء المحدثين بما لا مزيد عليه، وهي من اضافات السيّد الشهيد ﴿قدّس سرّه﴾ خارج البحث.

٥ ـ الجملة الشرطية:

ينبغي أن نشير في هذا النوع من الجمل إلى أنّ هناك اختلافاً بين تـحليل وتفسير السيّد الشهيد ﴿قدّس سرّه﴾ للجملة الشرطية وتفسير المحقّق الاصفهاني ﴿قدّس سرّه﴾ يأتي تفصيله وتوضيحه في مبحث مفهوم الشرط، حيث إنّه بناءً على تفسير السيّد

الشهيد ﷺ يكون المدلول التصديقي للجملة الشرطية بازاء نفس الجملة الشرطية، ويكون مفاد الشرطية هو التوقف أو إلتصاق الجزاء بالشرط، وهذا سنخ مدلول اخباري بطبعه، فتكون الجملة الشرطية خبرية دائماً روحاً ومعنىً.

ولكن بناءً على تفسير المحقّق الأصفهاني ﷺ يكون المدلول التصديقي للجملة الشرطية بازاء جملة الجزاء دائماً، وجملة الشرط تحديد وشرط لتلك النسبة التامة، فيكون انقسام الجملة الشرطية إلى خبرية وانشائية حسب نوع جملة الجزاء فيها حقيقياً وصحيحاً، وتمام البحث في محلّه.

ص ٢٨٩ قوله: (الايجادية بمعنى التولد...).

وحاصله: أنّ الانشائيات كالطلب والترجي والنداء وغيرها من الجمل المتمحّضة في الانشاء يكون دورها ايجاد مصداق المعنى خارجاً أوّلاً ثمّ اخطار معناه للسامع وانتزاع مفهومه منه ذهناً وتصوراً، وهذا بخلاف الجمل الاخبارية والتي هي موضوعة لاخطار معانيها التصورية في الذهن، فبجملة الأمر يوجد مصداق حقيقي من الطلب الانشائي فيتصوره السامع، وفي النداء يتحقق نداء حقيقي فيتصوره السامع، وهكذا.

وقد أشكل عليه السيّد الشهيد ﷺ باشكالين:

الأوّل: أنّ الموجدية المذكورة في الانشائيات إذا كانت ثابتة بقطع النظر عن الوضع فهذا واضح البطلان؛ لأنّ معناه وجود علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى، وقد تقدم بطلانه في مباحث القطع، وإن كان ذلك بسبب الوضع فقد تقدم أيضاً بأنّ حقيقة الوضع هي الاقتران التصوري بين اللفظ والمعنى لا أكثر.

الثاني: عدم معقولية ايجاد مصداق المعنى خارجاً باللفظ، فإنّ اللفظ كما قيل

ليس من علل وجود الأشياء لا في الخارج ولا في الذهن، وبتعبير آخر: إن أُريد بالمصداق الموجَد للمعنى باللفظ نفس تصور المعنى فهذا لا يختص بالانشاء، بل ثابت في كل الألفاظ، وإن أُريد به ما يتحقق في النفس من حالة الطلب أو التمني والترجي ونحو ذلك فهذه ثابتة وموجودة قبل التلفظ باللفظ، فيستحيل أن تكون متحققة باللفظ، وليس اللفظ من مبادئ وجودها في عالم النفس، وإن أُريد به نحو آخر من الوجود المعبّر عنه عند البعض بالوجود الانشائي فلا نفهم وجوداً آخر إلّا الاعتبار والتنزيل، وهو أيضاً متقوّم بالاعتبار الذي هو أمر نفساني وليس اللفظ من مبادئ وجوده، كما أنّ المعاني الانشائية المحضة ليست اعتبارية بهذا المعنى، ولا تحتاج إلى ضمّ تنزيل أو اعتبار اليها كما هو واضح.

هذا، ولكن سوف يأتي تفسير لايجاد المعنى باللفظ والانشائية في الجمل الانشائية المحضة، لا يرد عليه شيء من الاشكالين.

ص ٢٩١ قوله: (الايجادية بمعنى عدم قصد الحكاية ...).

هذا الوجه قد صرّح به المحقّق الأصفهاني ﴿قدس سره﴾ هنا وفي بحث الطلب والارادة من (نهاية الدراية) في تفسير قول المشهور: (إنّ الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر)، حيث إنّه بعد وضوح عدم إمكان انشاء الماهيات من الجواهر أو الأعراض خارجاً أو ذهناً بالألفاظ فسّر الانشاء بالايجاد التنزيلي الادعائي للمعنى باللفظ بناءً على أنّ حقيقة الوضع عنده هو التنزيل وادّعاء أنّ اللفظ عين المعنى، وهذا التنزيل وإن كان مشتركاً ثابتاً في تمام الألفاظ إلّا أنّ المفردات والنسب الناقصة حيث إنّها ليست معاني تامة فلا أثر للتنزيل إلّا بلحاظ الجملة التامة، فإنّ التنزيل فيها إذا كان مع قصد الحكاية كان اخباراً، وإلّا كان انشاءً لذلك المعنى التام، أي ايجاداً تنزيلياً له تترتب عليه آثار الاعتبار والتزيل

لا محالة، وكأنّه لاحظ (بعت) الاخباري مع (بعت) الانشائي حيث إنّ مدلولهما كأنّه واحد، غاية الأمر الأوّل فيه قصد الإخبار بخلاف الثاني.

وقد أورد عليه السيّد الشهيد ﴿قدس سره﴾: بأنّه لو أُريد الفرق بينهما بلحاظ المدلول التصديقي فكل منهما فيه أمر زائد غير موجود في الآخر، فكما أنّ الإخبار عن البيع فيه قصد الحكاية وهو مفقود في الانشاء، كذلك الانشاء للبيع فيه قصد الانشاء وايجاد البيع بذلك خارجاً وهو مفقود في الإخبار، وإن أُريد الفرق بينهما بلحاظ المدلول التصوري ـ والذي هو المدلول الوضعي بحسب الحقيقة ـ فقصد الحكاية أجنبي عنه في الإخبار أيضاً، فلم يبق فرق بينهما بلحاظ المدلول الوضعي، وهذا إذا كان يمكن قبوله في الانشائيات الاعتبارية كالعقود والايقاعات لا يعقل في الجمل الانشائية المحضة والتي هي محل البحث الأصلي ـ كما سيأتي توضيحه ـ.

ويمكن أن نضيف على ما أفاده السيّد الشهيد ﴿قدس سره﴾:

١ ـ النقض، بأنّ لازم هذا التفسير أن تكون الجملة الخبرية بلا قصد الإخبار، كما في موارد الهزل والامتحان انشاءً مع وضوح عدمه.

٢ ـ النقض بالجملة المتمحّضة في الإنشاء، فإنّها لا يمكن أن تكون إخباراً حتى إذا قصد بها الحكاية، بل لا يعقل قصد الحكاية بها، وهذا يكشف عن وجود الفرق بينهما في مرحلة مدلوليهما التصوري، وقبل قصد الإخبار والإنشاء.

٣ ـ أنّ وجود المعنى باللفظ تنزيلاً وادعاءً وجود تنزيلي وبالعرض وليس وجوداً حقيقياً ـ كما يعترف به ـ ولا وجوداً اعتبارياً حتى في المعاني الاعتبارية من العقود والايقاعات، فإنّها أيضاً لا تحصل بمجرّد تنزيل اللفظ منزلة المعنى ثمّ

التلفظ باللفظ، وإنّما توجد بالاعتبار وانشائها بالفعل من قبل المتكلّم، وكبرى تنزيل اللفظ منزلة المعنى في اللغة والوضع لا يساوق ذلك كما هو واضح جداً.

وكأنّه وقع خلط بين جعل كبرى الملكية أو الزوجية عقلائياً أو شرعاً على انشاء المتعاقدين وكبرى الوضع وجعل اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى، فإنّ الأوّل يمكن أن يقال بتحققه بمجرد اعتبار المتعاقدين وانشائهما للتمليك أو للزوجية، إلّا أنّه في طول اعتبارهما المعبَّر عنه بالمسبّب الشخصي في المعاملة، وهو لا ربط له بالتنزيل اللغوي بين اللفظ والمعنى تصوراً، ولا يكفي التنزيل اللغوي لتحققه لولا الاعتبار الشخصي وانشائه من قبل المتعاملين، وهذا كلّه واضح، مضافاً إلى بطلان أصل مبنى التنزيل في الوضع.

ص ٢٩٢ قوله: (الايجادية والمدلول التصديقي...).

هذا التفسير للايجادية يجعلها في طول المدلول التصديقي، أي وجود الإرادة التصديقية؛ ولهذا أورد السيّد الشهيد ﵀:

أوّلاً ـ بأنّ الفرق بين الجمل الانشائية والإخبارية ثابت في مرحلة المدلول التصوري حتى إذا كان المتكلم هازلاً أو ممتحناً بحيث لا قصد جدّي له.

وثانياً ـ أنّها لا تتم في بعض الجمل الإنشائية كالتمنّي والترجّي، فإنّهما موجودان قبل الاستعمال أيضاً.

ويمكن دفع كلا الإشكالين:

أمّا الثاني فبأنّ الترجّي والتمنّي أيضاً كالاستفهام والنداء والطلب لا يتحقّق بمجرد الامنية والرجاء في النفس ما لم يبرز بانشاء التمنّي والترجي.

وأمّا الأوّل فبأنّ القائل بهذا التفسير أراد تفسير الإخبار والإنشاء لا الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، ولا شك أنّ الإخبار والإنشاء لا يصدقان إلّا مع وجود مدلول تصديقي للجملة وبلحاظه؛ ولهذا لا تكون الجملة الخبرية أو الإنشائية الصادرة عن النائم أو الجدار إخباراً ولا إنشاءً، فليست الإخبارية والإنشائية ابتداءً وصفان للمدلول اللغوي والوضعي.

نعم، يبقى السؤال بالفرق بين المدلول الوضعي للجمل الإنشائية المحضة عن الجمل الإخبارية، حيث لا يمكن قصد الإخبار بالجمل الإنشائية. إلّا أنّ هذا قد يكون خارجاً عن مقصود أصحاب هذا التفسير.

وعلى كلّ حال هذا التفسير لا ينفع لاثبات الفرق بين مدلولي الجملتين وضعاً والذي هو محط بحثنا التحليلي كما أفاده السيّد الشهيد ﷺ.

ص ٢٩٣ قوله: (الايجادية بالنظر التصوري...).

هذا التفسير للايجادية مرجعه إلى أنّ المتصوِّر تارة: يرى النسبة بالنظر التصوري فانياً في واقع مفروغ عنه، وأُخرى: تلحظ النسبة فانية في واقع يرى بالنظر التصوري ثبوته بنفس هذا الكلام، وهي إيجادية محفوظة تصوراً حتى في موارد الهزل وعدم المدلول التصديقي.

وقد وافق عليه السيد الشهيد ﷺ، إلّا أنّه ادّعى اختصاصه بالجمل المشتركة بين الإخبار والإنشاء من قبيل (بعت)، وأنّه لا يجري في التمنّي والترجّي ونحوهما؛ لأنّ معانيها توجد في النفس قبل الاستعمال، ولهذا لم يكن هذا الوجه صالحاً لتفسير الإنشائية في تمام الجمل.

وكلا الإشكالين قابلان للمناقشة:

أمّا الثاني فبما تقدم من أنّ التمنّي والترجّي أيضاً يتحقق مصداقهما الحقيقي خارجاً في طول الإنشاء، فيمكن في الجمل الإنشائية المحضة هذا النحو من اللحاظ التصوري الإيجادي.

وأمّا الأوّل فبما سيأتي من أنّ اللحاظ التصوري الافنائي الثاني أيضاً إخباري وليس إنشائياً، فإنّه لا فرق في الدلالة الإخبارية بين أن يكون افناءً لما تحقّق سابقاً أو يكون مفروغاً عنه أو يكون افناءً فيما سيأتي أو يحدث في طول الكلام، فكلاهما مدلول تصوري أو تصديقي ـ إذا كان مع القصد الجدّي ـ اخباري.

وسيأتي أنّ حقيقة الإنشائية تكون في الجمل المتمحضة للإنشاء لا الإنشائيات الاعتبارية كالعقود والايقاعات، وهي التي تستعمل فيها الجمل الخبرية انشاءً، فإنّ انشائيتها بمعنى آخر لا ربط له بالدلالة الوضعية، وأنّه قد وقع الخلط بينهما.

ص ٢٩٦ قوله: (أمّا المقام الأوّل ـ فهناك عدّة وجوه...).

الأولى ذكر الوجوه كالتالي:

الوجه الأوّل: مسلك السيّد الخوئي ﷺ (ويشبه مسلك الحائري في كتاب الدرر)، وجوابه:

أوّلاً ـ بطلان مبنى التعهّد.

ثانياً ـ عدم اقتضاء مسلك التعهّد لأكثر من أخذ قصد إخطار المعنى، أي المدلول الاستعمالي في المعنى الموضوع له، لا قصد الإخبار والإنشاء اللذان

هما مدلولان جدّيان، وإلّا يلزم مضافاً إلى عدم الوجه لهذا التفكيك بين الافرادية والنسب التامة، أن يكون الاستعمال في موارد التقية والهزل والامتحان ـ أي عدم القصد الجدّي مجازاً ـ وهذا لا يلتزم به أحد.

وثالثاً ـ لابد من تصوير مدلول تصوري للجملة الإنشائية على كل حال ولو لم يكن هو تمام المعنى الموضوع له بناءً على مسلك التعهّد، فإنّه لا شك في أنّ ما ينتقش في الذهن من الجملة الإنشائية يختلف عن الجملة الخبرية، فلابد من تشخيصه في مرحلة التصور والخطور الذهني حتى على مسلك التعهّد، ولا يمكن أن يكون ذاك المفهوم والتصوّر هو مفهوم الإرادة أو الاعتبار أو الاستفهام والطلب ونحوهما من المعاني الاسمية.

ورابعاً ـ هذا الوجه يجعل الجملة الإنشائية المحضة على حدّ الجملة الخبرية إذا أخبر بها عمّا في النفس من قصد الطلب والإرادة أو التمنّي والترجّي مع أنّه وجداناً يوجد فرق بينهما، وأنّ هذا إخبار وليس انشاءً.

الوجه الثاني: مسلك ايجادية الإنشاء للمعنى خارجاً.

وهذا قد تقدّم الإشكال عليه، ومحصّله: أنّه لو أُريد ايجاد المعنى بدون إخطاره تصوراً في الذهن فهذا باطل؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى ليست ذاتية ولا تصديقية بل تصورية، وإن أُريد ايجاده في طول الاخطار فالبحث هنا عن المعنى المخطور بالجملة الإنشائية، وفرقه عن المعنى المخطور بالجملة الخبرية كما أنّه كيف يكون اللفظ علّة لوجود المعنى خارجاً؟

هذا، ولكن سيأتي وجه فني لما ذكره المشهور من الايجادية المحفوظة في مرحلة المدلول التصوري تندفع على أساسه كل هذه الاشكالات.

الوجه الثالث: دلالة الجملة الإنشائية على نسبة انشائية في الذهن غير النسبة الخبرية التصادقية.

وهذا المسلك تحته اتجاهات أو بيانات عديدة:

١ ـ ما هو ظاهر المحقّق العراقي ﷺ في مقالاته من دلالة الجملة الإنشائية أو أدواتها على نسبة مفهوم الاستفهام أو التمنّي أو الترجّي أو الطلب المنتزع من مصداقه المتحقّق في الخارج بنفس هذا الاستعمال إلى الجملة المدخول لها وإلى الآمر أو المستفهم والمأمور والمستفهم منه.

ويلاحظ عليه: أوّلاً ـ عدم استفادة مفهوم الاستفهام أو الارسال الاسميين من الجمل الإنشائية.

ثانياً ـ عدم وجود دالّ على هذا المفهوم، إلّا أن يستكشف ذلك بالملازمة من باب أنّ النسبة بحاجة إلى طرفين، إلّا أنّ هذه دلالة تصديقية لا تصورية، على أنّ مجرّد احتياج الانتساب إلى طرف لا يمكن أن يعين المفهوم المنتسب وطرف النسبة وأنّه الطلب أو التمنّي أو الترجّي، وكأنّه قيل: (زيد في) للدلالة بالملازمة على أنّه في الدار، وهذا واضح البطلان.

وثالثاً ـ هذه النسبة كأيّة نسبة خارجية أُخرى خبرية وليست مدلولاً انشائياً أصلاً، ولعلّ ما دعى المحقّق العراقي ﷺ إلى أن يجعل الاستفهام طرفاً للنسبة لا نفسها ـ كما في الوجه القادم ـ ما سيأتي من أنّ الاستفهام والارسال ونحوهما ليست مفاهيم نسبية بذاتها.

٢ ـ ما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ وهو ظاهر المحقّق العراقي ﷺ في تقريرات بحثه من دلالة أدوات الانشاء على النسب الإنشائية كالنسبة الارسالية

في الأوامر والنسبة الاستفهامية في الاستفهام، وهكذا.

ويلاحظ عليه: أوّلاً ـ أنّها نسبة خارجية، فتكون في الذهن تحليلية ومفاهيم افرادية لا تامّة، ومجرّد كون المتكلّم حاضراً وموجوداً مع ذلك الذهن لا يجعل النسبة واقعية وذهنية، فإنّ المراد بها ـ كما تقدم ـ أن تكون النسبة في طول لحاظ أطرافها وتصورها في الذهن، لا أن يكون التصوّر الذهني في طول تحقق تلك النسبة، سواء كان وجودها في خارج النفس أو في النفس، والنسب المذكورة كلها من قبيل الثاني كما هو واضح.

والسيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ ذكر هنا أنّ هذه النسبة الخارجية حيث إنّها اندكاكية فإذا كان طرفها الذات ـ أي المستفهم ـ كان مفهوماً افرادياً، وإن كان طرفها النسبة التامة المدخولة لأداة الاستفهام فهي لا تقبل أن تندك فيها نسبة ناقصة؛ لأنّ النسبة التامة وجود رابطي، والاندكاك يكون في مفهوم محصّص اسمي.

وثانياً ـ لماذا تكون هذه النسبة إنشائية مع أنّها نسبة خارجية، فتكون كالظرفية والابتدائية خارجية وخبرية؟!

وثالثاً ـ لا دالّ على أطراف النسبة الأُخرى من المستفهم والمستفهم منه، والآمر والمأمور، ومجرد كونهما موجودين خارجاً وحين الاستعمال لا يكفي لتصحيح الدلالة الوضعية التصورية عليها؛ لأنّ تصوّر النسب لا يكون إلّا من خلال تصوّر أطرافها، فلابد وأن تكون الدوال عليها ضمن دال تركيبي واحد.

ورابعاً ـ ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الاستفهام والطلب والتمنّي والترجّي ليست أساساً معاني نسبية، بل معاني اسمية ومقولات عرضية كسائر الأعراض، وكونها ذات اضافة كالعلم والحب والبغض لا يجعلها معانٍ نسبية.

هذا إذا أُريد نفس هذه المعاني، وإذا أُريد انتساب تلك المعاني بعد وجودها في النفس إلى الآمر والمأمور فهذا رجوع إلى الوجه السابق الذي ذكره المحقّق العراقي ﰀ في المقالات، وقد عرفت الإشكال فيه.

٣ ـ ما ذكره السيّد الشهيد ﰀ في تصوير النسب الإنشائية، وله بيانان:

البيان الأوّل: ويتألف من مقدمتين:

أُولاهما ـ أنّ النسبة الذهنية التامة ـ أي التصادقية ـ بحاجة إلى ركن ثالث غير طرفيها، وهو الوعاء الذي تُفنى فيه النسبة.

ثانيتهما ـ أنّ هذا الركن والوعاء في الجملة الخبرية هو وعاء التحقّق، وفي الجملة الإنشائية هو وعاء التمنّي أو الاستفهام أو الطلب وهكذا.

وبهذا لا تكون هذه النسب الإنشائية خارجية ولا تحليلية اندكاكية، بل تامة وذهنية وتصادقية، وتختلف النسبة الإنشائية عن الخبرية في هذا الركن الثالث الراجع إلى وعاء الافناء وهيئة الجملة التامة المدخولة لأدوات الإنشاء موضوعة لجامع النسبة التصادقية، مع قطع النظر عن ركنها الثالث، وتعيين هذا الركن يكون بدال آخر وهو أدوات الإنشاء أو الإخبار، وهو قد يكون هيئة تجرّد الجملة عن أدوات الإنشاء، كما في اللغة العربية، بخلاف بعض اللغات الأُخرى التي يوجد فيها دوال مستقلّة على ذلك.

وهذا البيان غير تام:

أوّلاً ـ لأنّنا لا نفهم معنى للركن الثالث ـ أعني وعاء التصادق للنسبة التصادقية ـ غير وعاء التحقّق، فإنّ الحاجة إلى هذا الركن ناجمة عن حالة

المرآتية والفنائية للمفاهيم وأطراف النسبة الذهنية التصادقية، وهي لا تعقل إلّا بلحاظ المحكي وهو عالم خارج الذهن الذي نسميه بعالم التحقق، وهي واحدة في تمام الموارد، فلا معنى لوعاء الطلب والاستفهام.

وثانياً ـ الوجدان يحكم بأنّ الوعاء الملحوظ فيه مدخول الاستفهام أو التمنّي ونحوهما إنّما هو وعاء التحقق أيضاً، كما إذا قيل: (من قام؟) أو (أين قام زيد؟) أو (لماذا قام زيد؟) فالافناء التصوري لمدخول هذه الجمل الإنشائية أيضاً يكون بلحاظ وعاء التحقق لا غير.

وثالثاً ـ ما ذكره السيّد الشهيد ﷺ في مبحث الأوامر من أنّ هذا البيان قد يتم في مثل انشاء الاستفهام والترجّي والتمنّي، لا الأمر والنهي؛ لأنّهما لا يدخلان على النسبة التصادقية أصلاً.

البيان الثاني: ما يمكن أن يقصده بقوله: (وإن شئت قلت: إنّ النسبة التصادقية بين مفهومين لها حصص عديدة...) ويتوقف توضيحه على مقدمة، حاصلها: أنّ الاستفهام والطلب والتمنّي والنداء وغيرها من الانشائيات المحضة كلّها حالات وفعاليات ذهنية، أي استجابات ذهنية لحاظية، وليست من قبيل الصفات والأعراض ذات الاضافة في النفس كالعلم والحب والبغض، فكما أنّ الذهن له فعالية انعكاس المفاهيم ولحاظها في الذهن وهي استجابة ذهنية، كذلك له فعالية التعامل مع المتصورات في الذهن كافناء بعضها في بعض وحملها عليه، أو الإشارة بها إلى محكيها، أو الاضراب عنها، أو عطفها، أو التفحص والسؤال عن محكيه، أو التنبّه والالتفات إليه، أو الاحساس بالدفع والارسال أو المنع والزجر ونحوها، أو غير ذلك، وهي كلّها عمليات واستجابات ذهنية لحاظية.

والفرق بينها وبين المفاهيم الاسمية المنتزعة عنها كالفرق بين مفهوم التفكير وواقع التفكير، ومفهوم اللحاظ وواقع اللحاظ، وعلى أساس هذه المقدمة نقول: اللغة كما أنّها تغطي الاستجابة الذهنية الاخطارية ـ أي تصور المعنى وانعكاسه في الذهن بالاستعانة بالألفاظ ووضعها وقرنها بذلك لتتولّد فيها الاستجابة المذكورة ـ كذلك لابدّ وأن تغطّي الاستجابات الذهنية الأُخرى المحتاج إليها في الذهن في مقام المحاورة بوضع الأدوات أو الهيئات لتلك الاستجابات والفعاليات الذهنية.

وقد وضعت أدوات الإخبار أو هيئة التجرّد عن أدوات الإنشاء للفعالية الذهنية الحكائية التصورية المعبّر عنها بالنسبة التصادقية وأدوات الاستفهام لايجاد الحالة اللحاظية للسؤال والتفحّص الذهني عن الجملة المستفهم عنها، وأدوات الأمر والنهي لايجاد الاستجابة الذهنية التي تحصل في موارد الاحساس بالدفع والزجر الذهنيين التصوريين، وهكذا سائر أدوات الإنشاء.

وهذه الاستجابات والفعاليات الذهنية اللحاظية ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، أي سواء كان هناك قصد جدّي ورائها أم لا، كما أنّها ليست نسبة وإن سمّاها الأُصوليون نسبة ارسالية أو استفهامية ونحوها، وإنّما هي فعاليات الذهن وكيفية استخدامه للصورة الذهنية، فهي من شؤون وحالات اللحاظ والتصور الذهني، فتكون لحاظية ومحفوظة في مرحلة المدلول التصوري في الوقت الذي هي حالات واقعية في الذهن، وليست نسبةً تحليلية اندكاكية، بل هي كالنسبة التصادقية حالة واقعية في الذهن في طول تصور أطرافها؛ ولهذا تكون تامة، لأنّ المقصود منها نفس هذه الفعالية والاستجابة الذهنية التامة؛ لأنّها

تصلح أن تحقق الغرض التصديقي النهائي الذي هو قصد الإخبار أو قصد الإنشاء والإرادة، فكما أنّ النسبة التصورية التصادقية هي التي تصلح لأن يتعلّق بـها التصديق والإخبار فكانت تامة كذلك الحالات اللحاظية المذكورة هـي التـي تكون صالحة لتعلّق واقع الإرادة والطلب أو الاستفهام أو التمنّي أو النداء بها؛ لأنّ هذه المداليل التصديقية الإنشائية لا تتحقق خارجاً إلّا في طول تلك الحالات التصورية الذهنية، بحيث من دونها لا يتحقّق واقع الارادة الإنشائية وإن كان تحقق تلك الاستجابات الذهنية التصورية لا يتوقف عـلى تـحقق المـداليـل التصديقية كما في موارد الهزل.

ففي مورد الأمر أو النهي هزلاً توجد استجابة واحساس ذهني تصوري للدفع أو الزجر ولكن لا توجد إرادة جدية لذلك، وكذلك في مورد الاستفهام هزلاً توجد استجابة واحساس ذهني للتفحّص والسؤال ولكن لا يوجد إرادة حقيقية للسؤال، وهذه الاستجابة والاحساس التصوري الذهني هي الحالة الايجادية التصورية المحفوظة في الدلالة الإنشائية، وهي مـختصّة بـالجمل الإنشـائية المحضة، وليست هي من مقولة الاعتبار كـما فـي (بـعت) الانشـائي، فـإنّ الاعتباريات معانٍ انشائية، لا أنّ دلالة الألفاظ عليها انشائية، بل دلالتها عليها اخطارية محضة.

والحاصل: إنّ الاسـتجابة الذهـنية التـصورية الحـاصلة بأدوات الانشـاء تختلف عن الاستجابة الذهنية الحاصلة بأدوات الاخبار، ففي مورد الطلب مثلاً يحس السامع ذهنياً باستجابة الدفع والارسال كما لو دفعه شخص، سواء كان قاصداً واقعاً للدفع أم لا، وفي مورد النداء توجد استجابة النـداء والتـرجـي والرجاء وهكذا...

ومن هنا قيل إنّها ايـجاد المـعنى بـاللفظ، وفـي مـوارد الإخـبار تكـون الاستجابة استجابة ارائة شيء في الواقع والحكاية عـنه تـصوراً، وكـل هـذه الاستجابات الذهنية في مرحلة التصوّر، أي ليست مـتقوّمة بـوجود مـدلول تصديقي؛ ولهذا تحصل في الذهن حتى إذا سمعت الجملة الخبرية أو الانشائية من الجدار.

كما أنّ هذا المعنى لا ربـط له بـالمقولات الاعـتبارية الوضـعية كـالعقود والايقاعات، فإنّ انشائيتها لا ربط لها بباب الدلالة.

وبهذا يعرف أيضاً أنّ الإخبار بالدقّة أيضاً ايجاد للحكاية الذهنية عن الخارج تصوّراً، إلّا أنّه حيث إنّ ذلك طريق محض للمحكي وليس المقصود حالة متعلقة بنفس هذه الاستجابة الذهنية فلا تسمّى انشائية، بخلاف الاستجابة الحاصلة بالجملة الإنشائية، فتدبر جيداً.

ص ٣٠٠ قوله: (الجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء...).

الظاهر أنّ المقصود من النـقطة الأُولى بـيان أنّ مـدلول الجـملة الخـبرية المستعملة في مقام الانشاء ليس مبايناً مع مدلولها في مـقام الإخـبار، وهـو الاستعمال في نفس النسبة التصادقية لا في معنى آخر انشائي.

وهذا المطلب على ضوء ما تقدم منّا في حقيقة الايـجادية فـي الدلالات الإنشائية المحضة واضح، فإنّ تلك الإنشائية لا تعقل في الجـملة الخـبرية؛ لأنّها انشائية في الدلالة والفعالية الذهـنية مـع التـصورات، ولا شك فـي أنّ المستعمل فيه الجملة الخبرية في مقام الإنشاء نفس النسبة التصادقية الفانية في الخارج.

نعم، هذه النسبة التصادقية الخبرية قد لا يريد المتكلّم الإخبار عن تحققها والمفروغية عنها بل يريد إيجاد محكيها بنفس هذا الاستعمال، وإبراز الاعتبار للمقولة الاعتبارية؛ لأنّها تتحقق في الخارج بذلك، وهذه ايجادية في طول الاستعمال حتى إذا كانت تصورية.

وهذه نكتة أُخرى يذكرها السيد الشهيد ﷺ في النقطة الثانية، فبحسب الحقيقة هنا وجدانان كلاهما تامّان:

أحدهما ـ وجدانيّة الفرق بين الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء مع الجمل المتمحضّة في الإنشاء، وهذا ما يذكره السيّد الشهيد ﷺ في النقطة الأُولى، وهذا أمر وجداني، وهذا الوجدان إذا قبلناه كان إشكالاً على مسلك السيّد الخوئي ﷺ حيث جعل مدلول الجملة الإنشائية قصد الإنشاء والإرادة، فيضطر في المقام إلى القول بالتجوّز في الجملة الخبريةالمستعملة في مقام الإنشاء، وقد ذكر السيد الشهيد ﷺ الفارق الثبوتي والاثباتي لنفي ذلك فراجع.

الثاني ـ وجدانيّة الفرق بين الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء مع المستعملة في مقام الإخبار حتى في مرحلة المدلول التصوري.

وهذا ما ذكره في النقطة الثانية، وهو أيضاً قابل للقبول بالمعنى الذي ذكرناه من أنّه في طول الاستعمال من دون أن يصبح المعنى التصوري والدلالة انشائياً، بل هو مدلول تصوري حكائي عن تحقق النسبة التصادقية لبيع شيء من قبل العاقد خارجاً، غاية الأمر تلحظ حاصلة بنفس هذا الإنشاء والاستعمال، لا مع قطع النظر عنه، وهذه الخصوصية ـ أي أن تكون النسبة التصادقية ثابتة مع

قطع النظر عن الاستعمال والتكلّم ـ ليست مأخوذة في المعنى الموضوع له، فهذا من قبيل أن يخبر المتكلّم عن تكلّمه بقوله (أتكلّم)، فإنّ هذا ليس انشاءً ولا تكون الجملة دلالتها إنشائية.

وبهذا يتّضح أيضاً ما ذكرناه سابقاً من أنّ الايجادية التصورية بالمعنى المذكور والذي تقدّم في بيان السيد الشهيد قدس سره فيما سبق بعنوان (ايجادية تصورية) لا ربط لها بالدلالة الإنشائية التصورية، التي هي حقيقة الإنشاء، فتدبر جيداً.

ص ٣١٤ قوله: (هيئة المصدر...).

وقع البحث عندهم في ما اشتهر من أنّ المصدر أصل في الاشتقاقات بعد افتراض انّ المراد معناه لا لفظه وهيئته فإنّها لا تكون محفوظة في المشتقات جزماً، فذهب بعض ـ كالميرزا النائيني قدس سره ـ إلى انّ المصدر أيضاً ليس بالدقة أصلاً؛ لأنّ فيه مادة وهيئة لكل منهما معناه وكذلك اسم المصدر فهما في عرض سائر الاشتقاقات، وإنّما الأصل هو المادة السيالة السارية في جميع المشتقات، وهي كالقوة والمادة الفلسفية التي لا تتحقق إلّا بالصورة النوعية، فكذلك المادة هنا لا تكون إلّا ضمن هيئة معينة. ومن هنا وقع البحث في وضع هيئة المصادر وأسمائها لمعنى زائد وعدمه.

والمصدر واسم المصدر قد يكون لهما صيغتان كالغُسل والغسل وكثيراً ما يكونان بصيغة مشتركة.

ويمكن أن يكون المقصود من كون المصدر أصلاً انّه بلفظه أصل ولكن

لا بمعنى الهيئة الخاصة الموجودة في المصدر بل الأعم منه ومما في المشتقات أي مطلق الحروف الثلاثة في الضرب مع كون الضاد منها قبل الراء والراء قبل الباء سواءً مع الفصل بحروف أُخرى كما في سائر الاشتقات أو بدونه فتكون الحروف الثلاثة بهذه الهيئة المشتركة في جميع المشتقات موضوعة للحدث. ولعلّ هذا هو المقصود من المادة أيضاً في كلمات الأُصوليين.

ص ٣١٦ قوله: (٤ ـ ....مع الغض عن كونه خلاف الوجدان والذوق العرفيين...).

يمكن أن يكون الوجه في كونه خلاف الوجدان والذوق العرفي أنّه لا يناسب طريقة تعدد الدالّ والمدلول العرفية؛ لأنّ المصدر عندئذٍ لا يدلّ سماعه على شيء بل لابدّ من الانتظار ليرى هل يأتي مستقلّاً أو مضافاً فيكون استقلاله واضافته جزء الدال على المعنى، وهذا خلاف طريقة تعدد الدال والمدلول.

وبتعبير آخر: انّ دلالة المصدر على النسبة يستلزم دلالته التزاماً على طرفها أيضاً لأنّ النسبة لا يتصور بلا منتسبين، وحيث انّ الكلام في المدلول التصوري وأنّ النسبة الناقصة تحليلية فلابد وأن ترجع إلى صورة ذهنية واحدة، فإذا كانت الهيئة دالّة على النسبة الناقصة فلا محالة هناك دلالة تصورية على طرفها أيضاً وهو الذات المبهمة فيرجع المحذور المبين في الاشكال الثاني ـ المفارقة الثانية ـ.

وهذه نكتة كلية حاصلها: انّه لا يمكن أن تكون الهيئة دالّة على النسبة بلا طرفها في النسب الناقصة.

نعم، يمكن أن تكون الهيئة مع المضاف إليه المصدر دالّة على النسبة إليه

بنحو تعدد الدالّ والمدلول وتكون الهيئة مجردة دالّة علـى ذات الحـدث بـلا انتساب.

إلّا أنّ هذا معناه أنّ الدال على النسبة إنّما هو هيئة المصدر مع الاضافة أي مجموع الهيئتين مع كون احداها موضوعة لذلك فيكون لغواً، بل على خلاف الطريقة العرفية في وضع هيئات المفردات لمعاني في موادها مع قطع النظر عن الهيئة التركيبية التامة أو الناقصة لأكثر من مفردة.

بل بناءً على ما هو التحقيق من انّ الدلالة الوضعية تصورية وانها عبارة عن أمر تكويني ينشأ من القرن الذي هو أيضاً أمر تكويني لا يعقل ذلك؛ لأنّ هيئة الاضافة مطلقاً إذا كانت موضوعة أي بمثابة العلّة لتصور النسبة التقييدية الناقصة فجعل هيئة المصدر لنفس المعنى غير معقول؛ لأنّ جعلها مطلقاً خلف المفروض وجعلها مقيدة بهيئة الاضافة معناه وضع الخاص مع كون العام موضوعاً أيضاً وهو أشبه باجتماع علتين على معلول واحد.

ص ٣١٨ قوله: (فالبيان المذكور ينفع لتصوير الفرق بين مدلول المصدر ومدلول اسم المصدر لا لبيان انّ هيئة المصدر لها مدلول قد وضعت لافادته).

يعني: لعلّ الفرق المذكور بلحاظ أخـذ الخـصوصية فـي مـدلول المـادة المشتركة بين المصدر وبين سائر المشتقات، فالمصدر كسائر المشتقات يدلّ على المبدأ بما هو حدث صادر من فاعله بخلاف اسم المصدر لا انّ هيئة المصدر موضوعة لمعنى زائد.

ص ٣١٨ قوله: (إلّا أن يقال إنّ مرجع هذا إلى ذاك).

يعني أنّ هذه الزيادة لابد وأن تكون مأخوذة في الهيئة لا المادة المشتركة

بين المصدر واسم المصدر وسائر المشتقات وإلّا لزم التناقض والتهافت في اسم المصدر لثبوت المادة السارية فيه أيضاً، فلابد وأن تكون المادة في ضمن هيئة المصدر وسائر المشتقات دالّة على ذلك. وهذا معناه دلالة الهيئة ضمناً على خصوصية فيكون اسم المصدر أقل مدلولاً من المصدر وسائر المشتقات، ولهذا يكون أسبق على ما سيشير إليه السيد الشهيد في ختام البحث.

ص ٣١٩ قوله: (والاخراج بازاء نفي خاص منه وهو الخروج التحميلي).

بل تحميل الخروج وهو فعل آخر غير نفس الخروج ومن هنا يكون فاعله المخرج لا الخارج بخلاف الخروج.

ص ٣١٩ قوله: (وفيه: انّا بيّنا آنفاً... الخ).

أي انّ الخروج موضوع لحدث الخروج الذي فاعله القابل له وامّا الموجب لخروج الغير فهو فاعل حدث الاخراج.

ص ٣٢٠ قوله: (٣ ـ هيئة المشتقات...).

هذا المبحث منشئه البحث المنطقي بين صاحب الحاشية على شرح المطالع وشارحه وهو كما في الكتاب بحث منطقي لا ربط له بالبحث الأُصولي اللغوي التحليلي، ولم يكن ينبغي مزج أحدهما بالآخر كما فعله الأصحاب، فإنّ البحث هناك عن الماهيات والطبائع والفصل الحقيقي لا معاني الألفاظ وما وضعت له ولا ملازمة بينهما، كما أنّ البحث المنطقي أو فهم المناطقة لا دخل له باسلوب البحث اللغوي أصلاً، وهذا كله واضح، فينبغي ايراد البحث بالشكل اللغوي الأصيل.

والاستدلال على النفي أو الاثبات فيه حسب مناهج البحوث اللغوية وبأدلتها من التبادر والوجدان اللغوي وغير ذلك معرضين تماماً عن كـلمات الدوانـي واشكالات صاحب الفصول وأجوبة اشكالات صاحب الكفاية على الفصول ونحو ذلك.

وتحرير محل البحث أنّ المشتقات المشتملة على هيئة ومادة يقع البحث في تركيبها وبساطتها في عالم المفاهيم المدلولة لها. وعلى كل من التقديرين أيضاً يبحث انّ مركز الثقل في جريها وانتزاعها هل هو الذات المتلبسة بالمبدأ أو المبدأ المنتسب إلى الذات، فالصور أربعة عقلاً كما انّ الأقوال كذلك كما في الكتاب.

وقبل البحث عن أدلّة الطرفين وتهذيبها ينبغي تحرير النزاع في المراد من البساطة والتركيب، فقد ذكر السيد الخوئي ﭬ وتابعه الشهيد الصدر ﭬ أنّ المراد من التركيب ليس هو التركيب والتعدد في المفهوم والتصور الذهني؛ إذ لا يتبادر من المشتقات إلّا مفهوم وحداني لا مفاهيم متعددة.

وقد حلّلها السيد الشهيد بأنّ النسب الناقصة الخارجية الواقعية تحليلية في الذهن وليست واقعية وإلّا كانت تامة، ولا إشكال انّ المشتقات عـلى القـول بالتركيب نسبها ناقصة وخارجية فتكون في الذهن تحليلية.

فمدعي التركيب ـ ومنهم السيد الخوئي والشهيد الصدر ﭭ ـ يدعي التركيب التحليلي العقلي لا التركيب في الوجود الذهني التصوري، وصاحب الكـفاية المدعي للبساطة أيضاً يدعي انّ القائل بالبساطة يدعي البساطة بحسب المفهوم واللحاظ الذهني لا بحسب التعمّل والتحليل العقلي، كيف والأسماء الجـامدة أيضاً مركبة من الجنس والفصل بحسب التحليل العقلي.

ومن هنا ذكر السيد الخوئي أنّ مدعى الخراساني بحسب الحقيقة لا ينافي القول بالتركيب وانّ ما يدعيه من البساطة مسلم لا نقاش فيه عند أحد، وأنّه قائل بالتركيب واقعاً ويسميه بساطة بلحاظ الوجود الذهني.

إلّا أنّ الظاهر انّ التركيب الذي يدعي صاحب الكفاية امكانه وعدم منافاته مع البساطة التي اختارها غير التركيب الذي يدعيه السيد الخوئي ﭬ والسيد الشهيد ﭬ؛ إذ مراد صاحب الكفاية ﭬ من التركيب التركيب الثابت في تعريف الطبائع وتحليل الماهيات من حيث هي ماهيات، ولا ربط لها بالمعاني والمداليل أصلاً، بينما التركيب الذي يدعيه العلمان وادّعاه قبلهما المحقق الأصفهاني ﭬ إنّما هو التركيب بحسب المفهوم، ومن هنا يرون مرادفة المشتق مع قولنا ذات لها المبدأ. أو أيّة نسبة وصفية ناقصة، وهذا ينكره الخراساني ﭬ ويدعي بساطة مدلول المشتقات في عالم المفهوم كالجوامد تماماً، فتدبر جيداً.

ص ٣٢٥ قوله: (وهذا الاعتراض لا مأخذ له نقضاً وحلاً...).

محصّل الاشكال: انّ ما أفاده السيد الخوئي ﭬ من انّه مع التعدد في الوجود لا يصح الحمل بمجرد كيفية لحاظ المفهوم وإن كان صحيحاً، إلّا انّ ما أفاده من أنّه مع الاتحاد وجوداً يصح الحمل ولا يمنع عنه كيفية لحاظه غير تام للنقض بالمصادر الجعلية المنتزعة عن موجود واحد، فالانسان والانسانية وجود واحد في الخارج وإنّما الاختلاف في كيفية اللحاظ، وكأنّ الذهن يحلّله إلى شيء له الانسانية فينتزع المصدر الجعلي في هذه المرحلة والتي من خلالها يرى شيئين فلا يصح الحمل لا محالة.

ص ٣٢٦ قوله: (إلّا انّ الإلهام الفطري للانسان... الخ).

ويمكن الاجابة بجواب آخر حاصله: انّه حتى إذا قبلنا وحدة الوجود الخارجي للعرض ومعروضه إلّا أنّ الميزان في وحدة المفهوم وتعدده وحدة منشأ انتزاعه وتعدده، فإذا كان الوجود الواحد في الخارج ينتزع الذهن منه انتزاعين من جهتين مختلفتين لم يصح حمل أحدهما على الآخر وكان المفهومان متباينين مفهوماً ومصداقاً وإن اتحدا وجوداً، والمصدر والمشتق كذلك؛ إذ الأوّل منتزع عن الحدّ والكيفية فيكون بأزاء العرض بينما المشتق منتزع عن المحدود والذات فيكون بأزائه فلا يصح حمل المصدر على ما انتزع من الذات.

والدليل عليه المصادر الجعلية التي يقبل الالهام الفطري وحدة الوجود الخارجي فيها، فلا ينبغي ربط المسألة بتعدد الوجود الخارجي للعرض وموضوعه أصلاً، كيف والحمل والاشتقاق ليس مخصوصاً بالأعراض الوجودية الخارجية أصلاً بل هما جاريان في الاعدام والأعراض الانتزاعية والاعتبارية الواقعية النفس الأمرية كالامكان والامتناع للماهية أو الوضعية كالطهارة والزوجية والملكية.

ص ٣٢٦ قوله: (والصحيح في مناقشة هذا التفسير للابشرطية...).

أجوبة أدلّة الميرزا النائيني ﷺ على نفي التركيب واضحة، كما أنّ اشكالات السيد الخوئي ﷺ على البحث الاثباتي لمدعى الميرزا واضحة المناقشة كما في الكتاب.

إلّا أنّ روح الإشكال على القسم الاثباتي لمدعى الميرزا والذي يفهم من

كلمات السيد الخوئي والسيد الشهيد أنّ الوجدان الفطري يرى تعدد المبدأ والذات المحمول عليه المشتق امّا في الوجود كما في الأعراض الخارجية أو في منشأ الانتزاع والادراك بحيث لا يرى اتحادهما وهذا ثابت حتى في المصادر الجعلية المنتزعة عن الجوامد.

نعم، هذا المطلب لا يثبت التركيب بل ينسجم مع قول صاحب الكفاية بالبساطة المنتزعة عن الذات لا المبدأ.

والسيّدان يدعيان التركيب على أساس الوجدان وأضاف السيد الشهيد بأنّ المفهوم البسيط المنتزع إن كان الانتزاع فيه بمعنى الادراك لما في الواقع خارج الذهن فمن الواضح وجود ذات ومبدأ ونسبة فيه، وهو معنى التركيب وإن كان الانتزاع بمعنى اختراع مفهوم وحداني بسيط والباسه للذات في الخارج فهذا خلاف الوجدان القاضي بأنّ المشتقات طبائع خارجية وليست اختراعية ذهنية فلابدّ من القول بالتركيب من ذات مبهمة لها المبدأ.

ويمكن أن يستدل أيضاً على مدعي التركيب بوضوح تعدد وضع الهيئة والمادة في المشتقات أي لا إشكال في اللغة العربية على الاستفادة من وضع الهيئات والمواد بالوضع النوعي لمعانيها المختلفة، وهذا لا يناسب القول بالبساطة بل لازمه التركيب ووجود ثلاث مداليل ـ ولو تحليلية كما في الحروف ـ وهي المبدأ والنسبة والذات، ويضيف السيد الشهيد ﷺ في ذيل هذا البحث: انّ المشتق الأُصولي ـ لا النحوي ـ كالسيف والزوج والحر أيضاً معناه مركب، إلّا أنّ المأخوذ فيه مصداق الشيء لا مفهومه، أي الطبيعة الخاصة، فالسيف للحديد المجعول بنحو خاص، والزوج أو الحر للإنسان المتصف بالوصف الخاص، وهكذا.

إلّا أنّ هذا الوجدان المدعى من قبلهم يقابله الوجدان الذي يدعيه الخراساني على البساطة، بمعنى الفرق بين قولنا: (عالم) و (ذات لها علم) فإنّهما يختلفان حتى بلحاظ المرئي والمحكي والمتصوّر، وإن كان وجودهما بالحمل الشائع في الذهن واحداً، فإنّ (عالم) ليس في محكيه إلّا عنوان ومحكي واحد، بخلاف ذات لها العلم فإنّها محكيّات ثلاثة ولو ضمن صورة ذهنية واحدة.

بل وهناك أمر آخر لا يمكن تفسيره على القول بالتركيب، وحاصله: أنّه لو كان معنى (عالم) (من له العلم) وكانت المادة دالّة على المبدأ والهيئة على النسبة فأين الدال على الذات؟ وهذه نقطة هامّة سنحلّلها عند بيان قول الخراساني ﷺ فانتظر.

كما أنّ دعوى التركيب في مثل الزوج والحر والسيف غير قابل للقبول، فإنّها كأسماء الجوامد الأُخرى، بل لو كان كما ذكر السيد الشهيد كان لابدّ من الاحساس بالتكرار في قولنا: (الإنسان حرّ). أي انسان له الحرية مع وجدانية عدم ذلك.

ص ٣٢٧ قوله: (القول الثاني ومناقشته...).

لا وجه لحصر دليل هذا القول في هذا الوجه الذي يكون توجيهاً للجهة الاثباتية من مدعى النائيني ﷺ، بل ينبغي طرحه مستقلّاً والاستدلال عليه.

ويمكن الاستدلال له عليه تارة: بما في الكفاية في ذيل مناقشاته مع صاحب الفصول من أنّ القول بتركيب معنى المشتق إذا أُريد به تركبه من واقع الشيء الذي له المبدأ يلزم استفادة التكرار في مثل قولنا: (الإنسان كاتب) أي الإنسان إنسان له الكتابة، وهو خلاف الوجدان.

وأضاف السيد الخوئي ﷺ بامتناع ذلك لأنّ الذوات التي يجري عليها المشتق متنوعة غير متناهية فكيف يمكن أخذها جميعاً؟!

وهذا البيان لا ينفي التركيب الذي يدعيه المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي والشهيد الصدر من أخذه ذات مبهمة في المشتقات.

وأُخرى: يمكن أن يستدل عليه بأنّ أخذ مفهوم الذات أو الشيء الذي له المبدأ يلزم منه الاشتراك اللفظي في المشتقات بلحاظ جزء معانيها وهو الشيء أو الذات وهو أيضاً خلاف الوجدان.

ويمكن أن يجاب بالمنع عن كونه خلاف الوجدان، كيف والوجدان يشهد بأنّ المشتقات كلها تجري على الذوات وأوصاف لها وإنّما الاختلاف في المبادىء والنسب المفاد عليها بالمادة والهيئة وهما مختلفان من مشتق لآخر.

وثالثة: يمكن أن يستدل على مدعى صاحب الكفاية بوجدانية الفرق بين قولنا من له العلم وقولنا عالم حيث يتصور الذهن في الأوّل مفهوماً مركباً من قبيل (غلام زيد) الذي يلحظ فيه (غلام) و (زيد) مستقلّاً ذهنياً رغم كون النسبة بينهما ناقصة خارجية. بينما في الثاني لا يتصور الذهن إلّا مفهوماً واحداً بسيطاً منتزعاً عمن له العلم.

وهذا الوجدان لا ينبغي إنكاره، فإنّ الالهام الفطري للإنسان يشهد وجداناً أننا نتعامل مع المشتقات كما نتعامل مع الأسماء الجامدة، بمعنى أننا نجدها في عالم الذهن والتصور مفاهيم وحدانية منطبقة على مصاديقها الخارجية كانطباق الإنسان والحيوان على مصداقهما الخارجي، أي عناوين منتزعة عن المصاديق الخارجية ومجعولة في الذهن لنفس تلك الوجودات، غاية الأمر يختلف عن

الجوامد في أنّ انتزاع الجامد كأنّه انتزاع مطلق عن تلك الذات، وليس بلحاظ جهة طارئة عرضية بخلاف المشتق حيث يكون هذا الانتزاع فيه بلحاظ وجود المبدأ الذي هو أمر عرضي زائل مع انحفاظ الذات، فكأنّها عناوين منتزعة ما داميّة لا مطلقة، بخلاف الجوامد إلّا ما يكون منها كالمشتقات كالسيف والزوج.

والحاصل الذات والنسبة والمبدأ في جملة من له العلم الناقصة ملحوظ مستقلّاً بخلافه في العالم فإنّه ليس كذلك وجداناً وإنّما يتبادر منه إلى الذهن تصور الموجود الخارجي للعالم كالإنسان والحجر. نعم، مبدأ العلم ملحوظ أيضاً بما هو حالة خاصة وحيثية تعليلية لانتزاع العنوان الاشتقاقي المنطبق على الذات التي لها العلم.

وهذا هو الذي جعل كلّاً من العلمين النائيني والخراساني ومن تبعهما يتفقان على البساطة ولكنهما اختلفا في كيفية تحليله.

فالميرزا النائيني ﷺ لاحظ المبدأ بما هو حالة عارضة فعبر عن المشتق بأنّه موضوع للمبدأ لا بشرط من حيث الحمل، أي بما هو يعكس ويظهر موصوفه ومعروضه، والخراساني لاحظ الذات ولكنه لم يأخذه كمفهوم عرضي في مدلول المشتق، بل ادّعى انّ المشتق منتزع من الذات المتلبسة بالمبدأ على حد انتزاع الأسماء الجامدة من معانيها، إلّا انّها منتزعة بلحاظ ذاتها ومطلقاً بينما المشتقات تنتزع بلحاظ المبادئ العارضة وما دامت كذلك.

ومنه يظهر أنّ مفهوم الذات أيضاً لم يؤخذ في المشتقات وإنّما المشتقات كالجوامد منتزعة عن مصاديقها الواقعية في الخارج أي عن الوجود العيني

الخارجي وليس هذا بمعنى أخذ مفهوم الوجود العرضي في مدلولها، فكما لا يكون مفهوم الوجود العرضي مأخوذاً في الجوامد كذلك لا يكون مفهوم الذات مأخوذاً في المشتقات وإنّما هي كالجوامد منتزعة عن الوجود العيني الخارجي المتصف بالمبدأ ما دام متصفاً لا أكثر.

وممّا يؤكد ذلك وجدانية البساطة في المشتق الأُصولي أي الزوج والحر والسيف، فإنّه كأسماء الجوامد من حيث البساطة مع أنّ خصوصية المشتق ثابتة فيه.

ويمكن أن يستدل أو يذكر كمنبّه وجداني على نفي التركيب أيضاً أن المشتق لو كان مركباً من ذات لها المبدأ فلماذا لا دال على الذات فيه حيث انّ الهيئة لا إشكال في وضعها ـ بناءً على التركيب ـ للنسبة والمادة للمبدأ فأين الدال على الذات.

ودعوى الدلالة الالتزامية قد عرفت في الكتاب عدم معقوليتها في المعاني النسبية، فإنّها متقومة بالطرفين تقرراً وذاتاً، فلا يمكن أن يتحقق تصور لها قبل تقرر طرفيها ذهناً، لكي تتشكل له دلالة التزامية. على أنّ الدلالات اللفظية الوضعية تصورية لا تصديقية والتلازم المذكور تصديقي لا ربط له بالمقدم.

ويمكن أن يقال: انّ هذا الاشكال يواجه القائل بالبساطة أيضاً بنحو آخر إذ لا إشكال أنّ الهيئة لها وضع نوعي وكذلك المادة، وأنّ المشتقات من باب تعدد الدال، وهذا لا يمكن أن يجتمع مع القول ببساطة معنى المشتق بل يساوق التركيب.

والتحقيق أن يقال: بأنّ هيئات الأسماء المشتقة ليست موضوعة للدلالة على

النسبة، بل للدلالة على الذات المتلبسة بالمبدأ وكيفية التلبس هـيئة وحـالة للذات المتلبسة، وهي تختلف باختلاف أنحاء التلبس، وقد وضعت هيئة فاعل للذات التي لها حالة صدور أو حلول المبدأ منه ومفعول للذات الواقع عـليها المبدأ، وهكذا.

وهذا يمكن أن يكون بنحو الانتزاع البسيط بل لابد وأن يكون كذلك وإلّا كان أحد الأجزاء لا دال عليه، ولا ينافي ذلك تعدد الوضع والدلالة في المادة والهيئة للمشتق؛ لأنّ الهيئة لما كانت صالحة لدخولها على المواد المختلفة فلتسهيل الوضع استفيد من الوضع النوعي فيها وفي المادة وتكون المادة الدالة على المبدأ حيثية تعليلية لانتزاع وادراك المفهوم البسيط وهو على حد الطبائع في أسماء الجوامد.

وإن شئت قلت: كما انّ الذهن يضع الاسم الجامد لمفهوم الإنسان والحجر والحيوان المنتزع من الوجودات الخارجية المعينة كذلك يضع مفهوم عالم عادل قائم... الخ لمفهوم يأتي إلى الذهن من تصور الموجود الخارجي في حالة القيام أو العالمية والعادلية وهكذا من دون فرق بينهما إلّا من ناحية التوسعة في الوضع من ناحية أنّ الهيئة يمكن وضعها النوعي بالاضافة إلى المواد المتنوعة التـي يمكن أن تدخل فيها والتي هي حيثيات تعليلية لحالة المـتلبس بـها، وهـذا لا يستلزم التركيب، ففرق بين مفهوم ذات لها القيام ومفهوم قائم كالفرق بين مفهوم ذات لها الانسانية أو الشيئيّة وانسان أو شيء من حـيث تـركب الأوّل وبساطة الثاني. وبهذا نستطيع أن نجمع بين الوجدانات العرفية المتعددة فـي المقام، فتدبر جيداً.

ص ٣٣٠ س ١٠ قوله: (وقد وضعت المشتقات بحسب النوع بأزاء هذا المعنى وإن كانت قد تدخل على ما يكون ذاتياً بحسب الدقة كالممكن مثلاً، ولعلّه باعتبار عرضيته بحسب الفهم العرفي).

أقـول: الواقع انّ الوضع اللغوي للمشتقات ليس مربوطاً بحيثية عرضية المبدأ أو ذاتيته للموضوع، بل مربوط بما ذكرناه من اختلاف جهة انتزاع المفهوم، فالذهن قد ينتزع مفهوماً عن الحد والكيفية وقد ينتزعه عن الشـيء الذي له الكيفية سواءً كانت تلك الكيفية في الواقع أو بحسب مصطلح الفيلسوف ذاتياً أم عرضياً مستقلّاً في الوجود أو متحداً، فكل هذا النهج الفلسفي من البحث أجنبي عن الوضع اللغوي للمشتقات والمبادىء. وعلى هذا الأسـاس لا فـرق بـين الامكان والممكن أو البياض والأبيض من هذه الناحية.

ص ٣٣٥ قوله: (التحقيق انّ أنحاء التلبس ...).

هذا الاشكال لا ربط له بأصل البحث فإنّ مفاد هيئة المشتق مدلول حرفي لا بأس بالالتزام فيه بالوضع العام والموضوع له الخاص وليس هو خارجاً عن متحد المعنى، ولهذا لا يقال في الحروف بأنّها من المشتركات فيعقل أن يؤخذ جامع التلبس الاسمي عنواناً مشيراً من أجل الوضع لتمام أنحاء مصاديقه.

والجهة الأصلية للبحث هي تحقيق أنّ التلبس المأخوذ في مدلول المشتق هل أُخذ بنحو لابد وأن يفترض فيه الاثنينية بين المبدأ والذات مفهوماً ووجوداً ـ كشرط زائد فيه ـ وهذا هو مختار صاحب الفصول ونتيجته مجازية إطلاق المشتقات على ذات الباري تعالى لعدم الاثنينية فيه.

أو لا يشترط فيه أكثر من الاثنينية بين الذات والمبدأ مفهوماً وإن لم يتعددا

وجوداً، وهذا هو مختار صاحب الكفاية ـ وهو لا يتنافى مع قوله ببساطة المشتق لأنّه يرى انّ ذلك المفهوم البسيط لا ينتزع إلّا عن الذات المتلبسة، فالتلبس لابد منه عنده أيضاً لتصحيح الانتزاع، فيقال بأنّه لا يشترط لصحة الانتزاع أكثر من التلبس ولو كانا بوجود عيني واحد ـ فيكون الصدق على الباري تعالى حقيقياً.

أو لا يشترط هذا المقدار من الاثنينية أيضاً فيمكن أن يصدق المشتق على نفس المبدأ في مثل البياض أبيض والسواد أسود والضوء مضيء. وهذا هو مختار المحقق الأصفهاني قدس سره وتابعه عليه السيد الخوئي قدس سره بدعوى انّ التلبس المأخوذ في مدلول المشتق مطلق الواجدية التي تصدق على وجدان الشيء لذاته، فإنّه آكد من وجدانه لعرضه المفارق إذ الأوّل ثابت له بالضرورة. والصحيح ما اختاره صاحب الكفاية لا ما اختاره صاحب الفصول ولا ما ادعاه العلمان.

أمّا الأوّل فلما تقدم من أنّ اثنينية المبدأ والذات في الوجود وإن كان مطابقاً مع الفهم العرفي في جملة من الأعراض والمبادىء إلّا انّه لا ربط له بمدلول المشتق أصلاً، وليس شرطاً في صدقه، إذ المأخوذ فيه ليس إلّا الذات التي لها المبدأ بأحد أنحاء النسب الاتصافية على أنحائها المختلفة.

وقد ذكرنا انّ اللازم كون الحيثية المنتزع منها المشتق غير الحيثية المنتزع منها المبدأ، فإنّ الأخير ينتزع من حدّ الشيء وكيفه بخلاف المشتق فإنّه منتزع بسيطاً أو مركباً من الذات المتحيثة والمتكيفة بتلك الكيفية، وهذا صادق حتى في المصادر الجعلية كالإنسانية والجسمية والشيئية، فالتعدد في الوجود العيني بين الذات والمبدأ لا ربط له بمدلول المشتق أصلاً.

وعليه فيكون صدق الصفات المشتقة على الباري تعالى حقيقياً؛ لأنّ حيثية انتزاع العالم منه غير حيثية انتزاع العلم وإن اتحدا في الوجود العيني، وقد تقدم انّ تعدّد حيثية الانتزاع لا يوجب التركب في الوجود لأنّه قد يكون ذلك مربوطاً بكيفية الانتزاع الذهني للمفهوم فحسب.

وأمّا الثاني فلأنّ اتحاد المبدأ والذات مفهوماً مخالف لما تقدم من تغايرهما ذاتاً، فإنّ قولنا البياض أبيض لو كان صادقاً كان معناه اتحاد معنى المبدأ والمشتق، إذ الأبيض فيه مبدأ البياض أيضاً وهو خلف، فلابد من فرض عناية في البين ولو بأن يكون المراد بالبياض في طرف الموضوع ملاحظة المبدأ بما هو ذات وشيء ـ أي اسم المصدر لا المصدر ـ فيكون مغايراً مع المبدأ الملحوظ في المشتق.

والشاهد على هذه العناية مضافاً إلى وجدانيتها ما نراه من عدم اطراد ذلك في سائر المبادىء والمشتقات فلا يقال القيام قائم والجلوس جالس والضرب ضارب... وهكذا.

فالتلبس بمعنى مطلق الواجدية وإن كان كافياً في صدق المشتق، إلّا انّه لابد فيه من حفظ المغايرة الذاتية والمفهومية بين المشتق والمبدأ.

ص ٣٣٦ قوله: (الأسماء المبهمة...).

لا صحّة لما ذكره المحقّق الخراساني من انّ هذا موضوع للمفرد المذكر حتى إذا أُخذت الإشارة الخارجية قيداً في العلقة الوضعية لأنّه لا ينبغي الشك في استفادة معنى الإشارة من أسماء الإشارة وأخذ الإشارة قيداً في العلقة الوضعية لا يحقق ذلك؛ إذ اللفظ لا يدلّ إلّا على المعنى الموضوع له لا على قيد الوضع،

بخلاف أخذ آلية لحاظ المعنى أو استقلاليته قيداً للوضع لأنّ الآلية خصوصية في المعنى هناك وليست معنىً آخر. ففرق بين المقام وبين ذاك البحث.

ولعل هذا روح مطلب السيد الخوئي ﷺ واعتراضه على الخراساني، وحاصله: انّ الإشارة إذا استفيدت من اسم الإشارة فهو معنى أخذها في الموضوع له وإلّا بأن كانت قيد الوضع لزم وجود دال آخر عليها ليدل اسم الإشارة على المفرد المذكر، وهذا معناه الحاجة إلى دال آخر على الإشارة وهو واضح البطلان.

وهذا بخلاف باب الحروف، فالإشارة معنى ومفهوم زائد لابد في افادتها من أخذها في مدلول اسم الإشارة.

ثمّ إنّ ما جاء في الكتاب من التفسيرات للأسماء المبهمة كلّها غير قابلة للقبول ـ كما سيأتي ـ.

كما أنّ دعوى الوضع للنسبة الإشارية أو التخاطبية أيضاً غير تام؛ لأنّ الإشارة أو المخاطبة فعل وليست نسبة كما تقدّم نظيره في جملة الاستفهام وغيره من الجمل الإنشائية، على أنّ الإشارة حتى إذا كانت نسبةً فهي نسبة خارجية ـ سواء كان موطنها الذهن أو الخارج ـ فتأتي إلى الذهن كمفهوم نسبي تحليلي ـ أي اخطاري وافرادي ـ بينما نحن نستفيد وجداناً من هذه الأسماء واقع الإشارة الذهنيّة.

كما أنّ الدلالة على المعنى النسبي إذا أُريد به النسبة حقيقةً بحاجة إلى طرف النسبة مع اندكاكها في مفهوم افرادي واحد، وهذا بحاجة إلى دالّ على الطرف، ولا دال كذلك في الأسماء المبهمة.

والصحيح أن يقال: إنّ الموضوع له فيها مفهوم مبهم ـ كالذات أو الشيء المشار إليه ونحوه من المفاهيم الانتزاعية أو الاختراعية الذهنية ـ ولكن يلحظ ذهناً على نحو الافناء الاشاري إلى محكيّه الخارجي، وهذه الخصوصية الذهنية ـ أعني نفس الإشارة الذهنية بهذا المفهوم المبهم إلى طرفه خارج الذهن ـ خصوصية لحاظية وتصورية، محفوظة على مستوى المدلول التصوري، كما أنّها خصوصية لحاظية زائدة على ذات المفهوم المبهم الاختراعي أو الانتزاعي؛ لأنّها فعالية ذهنية بذلك المفهوم في مقام الإشارة الذهنية إلى مشار إليه، فإنّ المفهوم المبهم بما هو مفهوم كلي وعام تارة يلحظ ويتصور في الذهن من دون أن يشار به إلى واقع خارج الذهن، وأُخرى يلحظ بنحو يشار به إليه، وحيث إنّ المفهوم إذا أُخذ بوجه اشاري لا ينطبق إلّا على المحكيّ المشخّص والمعيّن؛ لأنّه من لوازم هذه الفعالية الذهنية، فلا محالة يكون معناه خاصاً بلحاظ هذه الخصوصية، ويخرج عن معناه الكلي؛ لأنّ هذا الكلي المبهم أُخذ في مفهومه خصوصية المشار إليه المتعيّن لا محالة، فيختلف عن أسماء الأجناس الموضوعة للماهيات الطبيعية والكلية بذاتها، حتى إذا لوحظت فانية في معانيها خارج الذهن.

وقد تقدّم أنّ خصوصيات اللحاظ والفعالية الذهنية تكون ايجادية ومأخوذة في المعنى الموضوع له، وتوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بتلك الفعالية والخصوصية اللحاظية من دون أن يوجب ذلك كون الدلالة تصديقية، فحتى في الموارد التي لا يكون فيها مشار إليه واقعي خارجي عند سماع اسم الإشارة ينتقل الذهن إلى الحالة الاشارية والافنائية الخاصة التصورية بالمفهوم المبهم، وهذا بخلاف ما إذا لاحظ وتصوّر مفهوم المشار إليه المبهم.

ص ٣٣٨ قوله: (وامّا الثالث...).

توجد هنا تصورات عديدة ـ بعد بطلان ما ذكره المحقق الخراساني بما تقدم منّا وبما ذكره السيد الشهيد ﭿ من عدم صحة كبرى قيد الوضع وعدم ترادف هذا مع الفرد المذكر ـ نوردها فيما يلي:

١ ـ ما يظهر من كلمات بعض المتأخرين من انّ اسم الإشارة موضوع لنفس الإشارة الذهنية نظير الإشارة الخارجية باليد، غاية الأمر حيث انّ الإشارة تلحظ بنحو طريقي إلى المشار إليه فلا يكون ملحوظاً مستقلّاً كما في سائر الأفعال، وقد ادعي انّ هذا مما قام عليه الوجدان.

وفيه: أوّلاً ـ انّ هذا يلزم منه صيرورة اسم الإشارة فارغاً عن المعنى والمفهوم فيكون أمراً انشائياً صرفاً مع وضوح انّه ليس كذلك بل هو على حدّ سائر المفاهيم الاخطارية.

وثانياً ـ انّ فعل الإشارة الخارجي أو الذهني بنفسه لا يوجد انطباع مفهوم في الذهن يمكن أن يحمل عليه أو به، وإنّما هو سبب تكويني لالتفات الذهن إلى المشار إليه التكويني الخارجي وانطباع مفهومه وصورته في الذهن من مشاهدته ثمّ الحكم عليه، بينما نحن نجد انّ مدلول أسماء الإشارة والمبهمات في نفسها تصورات تامة ـ وإن كانت مبهمة من حيث التفاصيل ـ صالحة في نفسها، ومع قطع النظر عن ملاحظة غيرها للحكم عليها أو بها، فلا تكون قنطرة وسبباً لانطباع مفهوم آخر في الذهن لكي يحكم على ذلك.

نعم، هي مفاهيم اجمالية وليست تفصيلية، إلّا انّ الإجمال بلحاظ الخصوصيات الخارجية وإلّا فكل مفهوم اجمالي أو تفصيلي هو مبيّن

ومشخص في عالم المفهومية ـ كما هو مقرر في محلّه ـ فالتفسير المذكور ممّا لا يمكن المساعدة عليه بوجه أصلاً.

٢ ـ ما يظهر من كلمات السيد الخوئي ﷺ من انّ اسم الإشارة موضوع لواقع المفرد المذكر لا لمفهومه بقيد الإشارة إليه خارجاً، ومن هنا يكون من الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفيه: أوّلاً ـ ما أفاده السيد الشهيد ﷺ من لزوم كون المدلول الوضعي تصديقياً، لأنّ واقع الإشارة أُخذ قيداً فيه.

وثانياً ـ انّ واقع المفرد المذكّر لا مفهومه ليس إلّا المصداق والوجود الخارجي للمفرد المذكر، وهو يستحيل كونه الموضوع له على ما نقحه السيد الخوئي ﷺ نفسه أيضاً في محلّه، بل لابد وأن يكون المعنى الموضوع له هو المفهوم مع قطع النظر عن وجوده خارجاً أو ذهناً.

٣ ـ ما يظهر من الكتاب من الوضع لكل مفهوم مفرد مذكر واقع طرفاً للنسبة الاشارية التصورية فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص وتكون الإشارة مفادة بنحو المعنى الحرفي كالنسب الأُخرى.

وليس المراد من كل مفهوم مفرد مذكر مفاهيم تصورية أُخرى كزيد وعمرو، بل المقصود نفس مفهوم المفرد المذكّر المبهم والكلي، ولكن إذا وقع طرفاً للنسبة الاشارية إلى محكيّه الخارجي.

وهذا البيان روحه ترجع إلى ما ذكرناه وإن كان التعبير عنه بالنسبة الاشارية غير قابل للقبول، فإنّ الإشارة التصورية فعالية افنائية ذهنية تصورية وليست نسبة كما عرفت، والله الهادي.

ص ٣٤٠ قوله: (وأمّا النسب الناقصة...).

هذا المطلب قابل للمناقشة، فإنّ الواضع يستطيع أن يتصوّر من خلال العنوان الانتزاعي للنسبة الظرفية مثلاً النسب الظرفية التحليلية في المفاهيم الافرادية المحصّصة، ويضع اللفظ بازائها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنّ كونها نسبة تحليلية وتأتي إلى الذهن كمفهوم افرادي محصّص لطرفها لا تستلزم عدم كونها ملحوظة ذهناً، ولو من خلال ذلك المعنى المحصّص، فإنّ هذا التحصيص مفهوم وملحوظ تصوراً في المعاني الحرفية، وليس من قبيل اسم الجنس الموضوع للحصة الخاصة من الطبيعة والذي لا يكون التحصيص فيه ملحوظاً تصوراً وذهناً.

نعم، لو قلنا أنّ معاني الحروف ليست ملحوظة تصوراً أصلاً صحّ ما ذكر، ولكنه خلاف الوجدان جدّاً، وقد تقدم ذلك عند البحث عن اخطارية المعاني الحرفية فراجع.

كما أنّه إذا اشترطنا في تحقق العلقة الوضعيّة ـ ولو بناءً على نظرية القرن المؤكّد ـ لزوم ايجاد الاقتران بين اللفظ ونفس التصور الموضوع له اللفظ تفصيلاً وقلنا بعدم كفاية الحكم بوضع اللفظ له من خلال مفهوم آخر انتزاعي واجمالي في تحقّق الاقتران الوضعي وايجاد العلقة الوضعية كان لابد من لحاظ واقع النسبة الظرفيّة في مقام الوضع، وهذا لا يكون إلّا من خلال لحاظ المعنى الحرفي ضمن طرفيه، فيحتاج إلى وضع المركّب.

إلّا أنّ هذا سوف يكون مشتركاً وجارياً في النسب التامة أيضاً؛ لأنّها كذلك لا يمكن تصورها ذهناً إلّا ضمن طرفيها.

وهذا يعني أنّ لزوم وضع المركب والحاجة إليه لا يتوقف على نكتة كون الانتقال إلى النسبة مع طرفيها بنحو تعدد الانتقال أو وحدته، بل يتوقف على النكتة التي ذكرناها، وهي مشتركة بين النسب التامة والناقصة على حدّ سواء، رغم تعدّد الانتقال التصوري في النسبة التامة ووحدته في الناقصة.

وإن شئت قلت: الضمنية والاستقلاليّة في الانتقال غير الضمنيّة والاستقلالية في المنتقل إليه، فالأُولى موجودة حتى في النسب التامة؛ لعدم إمكان تصورها من دون الانتقال إلى طرفيها، بينما الثانية غير موجودة في النسب التامة، وإنّما هي في النسب الناقصة التي تكون مفاهيم محصّصة افرادية، وحيث إنّها ملحوظة ذهنياً وتصوراً كالنسب التامة أمكن الوضع المستقل لها، سواء من خلال العناوين الإجمالية بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، أو من خلال الاقترانات التفصيلية للحروف والهيئات مع تلك النسب ضمن أطراف مختلفة، وحصول الاقتران بينها وبين المعاني النسبية لكونها العنصر الثابت فيها جميعاً كما تقدّم في بحث الوضع النوعي.

المشتق

ص ٣٦٣ قوله: (المشتق عند الأُصوليين...).

ذكر الأُصوليون أنّ موضوع هذا البحث خصوص الأسماء لا الحروف والأفعال واشترطوا فيها شرطين ـ كما في الكتاب ـ:

الأوّل: أن يصح حمله على الذات.

الثاني: أن لا تكون حيثية المبدأ التي يصح حمل الاسم بها على الذات ذاتية لها بحيث يستحيل انفكاكها عنها كما في أسماء الماهيات من الأجناس والأنواع والفصول؛ لعدم انحفاظ ما يمكن أن يصدق عليه الاسم بعد انقضاء المبدأ فيها.

وبهذا الصدد قسّم الأُصوليون تبعاً للفلاسفة الماهيات إلى أربعة أقسام (الهيولى أو المادة والصورة الجسمية والصورة النوعية والعوارض) واتفقوا على أنّ الأوّل والثاني منها ذاتي والرابع غير ذاتي سواء أُريد به المقولات العرضيّة الحقيقية، أي الأعراض والمعبّر عنه بالمحمول بالضميمة أي بضميمة (ذو) فيقال: (الإنسان ذو بياض) أو المقولات غير الحقيقية والعرضية، أي الأُمور الاعتبارية أو الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدّم والتأخّر، والامكان والاستحالة ونحوها والتي ليست من المقولات الحقيقية، وتسمّى بالخارج المحمول.

واختلفوا في القسم الثالث ـ أي الصورة النوعية ـ وأنّه هل يتقوّم بالصورة الجسمية فيكون ذاتياً أو لا فيكون غير ذاتي ـ ورتّبوا على ذلك دخول الاسم لهذا النوع من الماهيات في بحث المشتق وعدم دخوله فيه، كما واستندوا إلى نفس التقسيم في بحث مطهرية الاستحالة فيما إذا زالت الصورة النوعية للجسم فقالوا بجريان الاستصحاب فيه إذا كانت الصورة الجسمية باقية وعدم جريانه إذا كانت زائلةً بزوال الصورة النوعية.

وهناك تعبير آخر لتقسيم الماهيات للأُصوليين أيضاً حيث ذكر بعضهم أنّ الماهية قد تكون ذاتية بمعنى الذاتي في كتاب الكليات ـ أي الجنس والنوع والفصل ـ وقد تكون غير ذاتي، أي خارجاً عن الذات، وهذا قد يكون ذاتياً في كتاب البرهان، أي لازماً للذات لا يمكن أن ينفك عنها، ويعبّر عنه بالخارج المحمول، وقد يكون عرضياً وهو على قسمين: الأعراض الحقيقية أو المحمول بالضميمة والعرضي وهو الأمر الانتزاعي كالفوقية والتحتية.

وبحسب هذا التقسيم قالوا انّ القسم الأوّل وهو الذاتي في كتاب الكليات خارج عن بحث المشتق كأسماء الأجناس والأنواع والفصول بحكم الشرط الثاني المتقدم.

ثمّ أُشكل على ذلك بأنّ الشرط الثاني يوجب خروج الفصول (كالناطق والصاهل والناهق) عن بحث المشتق مع أنّه داخل فيه، كما يلزم خروج الذاتي في كتاب البرهان اللازم للذات كالممكن والممتنع مع انّها مشتقات أيضاً. فتصدّى الأُصوليون للاجابة على هذا الإشكال:

فأجاب عليه بعض الأُصوليين بأنّ البحث في المشتق عن وضع هيئة المشتق

بالوضع النوعي لا الوضع الشخصي في كل مادة مادة، فلا مانع من وضع هيئة الفاعل مثلاً للمتلبس والمنقضي عنه المبدأ سواء كان مما يمكن أن ينقضي أم لا غايته أنّه لا يتحقق أحد مصداقي الأعم في بعض المباديء داخل تلك الهيئة، ولا يلزم من ذلك لغوية الوضع؛ لأنّه نوعي وليس لشخص تلك الهيئة في تلك المادة.

وإن شئت قلت: البحث عن الوضع النوعي للهيئات الاشتقاقية فلا يضر عدم إمكان انفكاك مادة خاصة عن الذات فإنّه من باب عدم تحقق المصداق في الخارج والميزان في الوضع بالمفاهيم لا بوجود مصاديقها في الخارج، فالهيئة في هذه المشتقات أيضاً موضوعة للأعم بالوضع النوعي الواحد، أي الهيئة موضوعة للأعم من الذات المنقضية عنها المبدأ أو غير المنقضية، سواء كان يمكن انقضائها مع بقاء الذات أم لا، فيكون في موارد عدم إمكان الانقضاء مع بقاء الذات مصداق المشتق خارجاً منحصراً في المتلبس لا أنّه موضوع له بالخصوص. والسيد الشهيد ﵀ جعل المعيار بالذاتي في كتاب الكليات لا البرهان؛ لأنّ الملاك إمكان انحفاظ الذات مفهوماً وتصوراً، ولا يلزم وقوعه خارجاً، فإنّ غرض اللغوي ونظر الواضع في عالم المفاهيم والتصورات إلى أنحاء لحاظها الذهني سواء تحققت خارجاً أم لا، كما في وضع الألفاظ للأشياء ممتنعة الوجود أو الخيالية.

والمقصود من إمكان الانفكاك تصوراً أن لا يلزم تناقض وتهافت في اللحاظ التصوري من فرض الذات وانقضاء المبدأ، وهذا يلزم إذا كان المبدأ جزءً من الذات، وأمّا الذاتي في كتاب البرهان فلا تناقض منطقي ولا تهافت في افتراض انفكاك المبدأ فيه عن الذات، فلا تكون هذه المشتقات خارجة عن محل النزاع.

وأمّا الفصول المنقوض بها فالمشتقات المذكورة بعنوان الفصول ليست فصولاً حقيقية بل مسامحيّة يراد الإشارة بها إلى حيثية المبدأ المتضمّن فيها، وأنّ تلك الحيثية هي الفصل الحقيقي وليس هو مشتقاً، وما هو مشتق ليس بفصل حقيقي ليخرج عن محل النزاع.

ولنا في المقام تعليقات:

الأوّل: أنّ الجواب الأوّل أولى وأوسع من الجواب الثاني؛ لأنّ عدم إمكان انفكاك المبدأ عن الذات سواء كان من جهة لزوم التناقض ـ كما في المبدأ الذاتي في كتاب الكليات ـ أو من جهة لزوم التفكيك بين المتلازمين ـ كما في الذاتي في كتاب البرهان ـ لا يضر بصحة وضع الهيئة الاشتقاقية للأعم بوضع واحد نوعي، ونتيجته أنّه حتى إذا كانت الفصول المنقوض بها حقيقية تكون هيئاتها داخلة في محل النزاع.

الثاني: عدم صحة قياس المقام ببحث مطهرية الاستحالة وجريان الاستصحاب فيها وعدمه؛ لأنّ البحث هناك عمّا يكون بحسب المتفاهم العرفي موضوعاً للحكم الشرعي ولدليل الاستصحاب، وهو يختلف باختلاف الأحكام الفقهية والمناسبات العرفية في كل باب، ولا يرتبط بالتقسيمات الفلسفية المتقدمة ولا بالبحوث اللغوية التحليلية للمشتق، فقد يكون الموضوع بالدقة الفلسفية أو اللغوية صادقاً في مورد الاستحالة أو الانقلاب، ومع ذلك لا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم صدق موضوع الحكم المستصحب عرفاً على تفصيل يذكر في محلّه.

الثالث: عدم صحة بناء البحث اللغوي في المشتق على أساس التقسيمات والمصطلحات المنطقية المتقدمة، فإنّ العنوان والمفهوم الموضوع له اللفظ قد

يكون عرضياً ولكنه مع ذلك عرفاً يكون منقضياً بانقضاء تلك الحيثية والخصوصية المأخوذة في المشتق الأُصولي، وإن كانت الصورة الجسمية بل والنوعية محفوظة كالماء حين صيرورته جليداً، فإنّه لا يصدق عليه أنّه ماء بلحاظ حالته السابقة، رغم أنّ الانجماد حالة عرضية.

وعلى العكس من ذلك المشتقات الاصطلاحية اللغوية يكون المأخوذ فيها مفهوم الذات بنحو المعنى المبهم الصادق على الصور الجسمية المتعددة، فيكون محفوظاً مع انقضاء المبدأ حتى إذا كان المبدأ مفهوماً ذاتياً في كتاب الكليات أو البرهان؛ إذ لا يلزم التهافت في التصور واللحاظ إلّا إذا فرض أنّه عرفاً وبحسب الوجدان اللغوي أيضاً انقضاء المبدأ يستلزم تبدّل الذات وجوداً وخارجاً، وهذا لا يلزم أن يكون مطابقاً مع البحث المنطقي أو الفلسفي، كما هو واضح.

الرابع: وعلى أساس ما تقدّم لابد من تعديل للشرط الثاني من الشرطين المذكورين للمشتق الأُصولي من ناحيتين:

الناحية الأُولى: أن يكون مسمّى المشتق منحلاً مفهوماً إلى ذات ـ مبهمة أو معينة ـ لها الخصوصية ـ سواء في المشتقات اللغوية أو الأسماء الجامدة ـ فإذا لم يكن كذلك خرج عن موضوع البحث الأُصولي، وإن كانت تلك الخصوصية عرضية كالميعان والسيلان المأخوذ في مفهوم الماء بخلاف مثل السيف والزوج والزوجة، كما أنّ الذات المأخوذة في المشتق اللغوي هي الذات المبهمة وهي أوسع مفهوماً من الصور الجسمية والنوعية، فإذا كانت تلك الذات بحسب الوجدان اللغوي والعرفي باقية خارجاً دخل في البحث الأُصولي عن المشتق، رغم عدم انحفاظ الذات فيه بالمصطلح المنطقي.

الناحية الثانية: عدم اختصاص المشتق الأُصولي بالأسماء وجريان البحث الأُصولي المذكور في المعاني الافرادية للحروف والنسب الناقصة أيضاً؛ لأنّها مفاهيم افرادية محصّصة ومنتزعة بلحاظ خصوصية عرضية خارجية، بحيث تكون منحلّة إلى ذات لها تلك الخصوصية، فغلام زيد أو ماء البئر أو ماء المطر يجري فيه البحث عن صدقه على ما كان كذلك سابقاً إذا كانت النسبة الملحوظة فيه كالنسب الناقصة المدّعى في هيئة المشتقات وضعها للأعم من الحال والمنقضي عنه.

بل المسألة الفقهية المعروفة والمذكورة كثمرة لهذا البحث، وهي رضاع الزوجة الكبيرة للزوجة الصغيرة بالدقة تطبيق للبحث الأُصولي بلحاظ المعنى الحرفي لا الاسمي؛ لأنّه يبحث فيها عن صدق عنوان ﴿ **أُمّهات نسائكم** ﴾ [١] على الكبيرة وهو معنى حرفي، فإنّ النساء في الآية الكريمة لم يستعمل في الزوجة، بل في معناه اللغوي العام، وإنّما تستفاد الزوجية من الإضافة، فلا وجه لما في الكتاب وغيره من دعوى عدم جريان النزاع الأُصولي في المعاني الحرفية. اللّهمّ إلّا إذا أُريد بذلك وضوح اختصاصها بالمتلبس بتلك النسبة بالفعل.

ص ٣٦٩ قوله: (ماذا يراد بالحال في عنوان النزاع...).

إنّما وقع هذا البحث من جهة التعبير بأنّ المشتق حقيقة في المتلبس في الحال، فقيل إنّه هل يراد به حال النطق أو حال الجري والإسناد والصدق أو غير ذلك؟ وأيضاً قيل بأنّ هذا لازمه أخذ الزمان في مدلول الأسماء المشتقة مع اتفاقهم على عدم أخذه فيها.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

إلّا أنّ هذا كلّه نشأ من ذلك التعبير الموهم، وإلّا فالمقصود أنّ الاسم المشتق موضوع للمتلبس ـ أي الذات المتصفة بالمبدأ ـ وهذا مفهوم افرادي تصوري ككل مفهوم افرادي آخر ـ كالاسم الجامد ـ جريه وصدقه على مصداقه الخارجي يكون فرع وجدان ذاك المصداق لتلك الحيثية والعنوان المأخوذ في مسمّى اللفظ، فلا يكون المصداق للعالم عالماً ولا المصداق للإنسان إنساناً إلّا إذا كان في حال تطبيق المفهوم وصدقه عليه واجداً لخصوصيته العالمية أو الإنسانية، وهذا ليس بمعنى أخذ زمان الحال في مدلول ذلك الاسم المشتق أو الجامد، بل بمعنى أنّ الصدق والجري ـ والذي هو الإسناد والصدق في الخارج ـ لا يكون إلّا في حال يكون المصداق متصفاً بذاك العنوان، وهذا يعني أنّ الحال مأخوذ وملحوظ في الصدق والإسناد للمفهوم الافرادي، وهو خارج عن مدلوله ومربوط بالنسبة التامة، فإنّ الإسناد يكون مدلولاً آخر، وهو مدلول تام يكون بازائه مدلول تصديقي ـ على ما تقدم شرحه في بحث النسب التامة ـ وهو الذي يكون في أحد الأزمنة الثلاثة، فالزمان سواء الحال أو الماضي أو المستقبل دائماً يكون ظرفاً وقيداً للنسبة التامة، لا المفاهيم الافرادية، سواء كانت مشتقة أو جامدة، بل يستحيل أخذ الزمان قيداً في المعاني الافرادية إلّا إذا أُريد أخذ مفهوم الزمان ونحوه، وهو واضح البطلان.

وأمّا واقع الزمان فلا يمكن أخذه قيداً مفهومياً تصورياً في مدلول النسبة التامة أيضاً؛ لأنّها أيضاً تصورية ـ كما تقدم في محلّه ـ وإنّما المقصود من أخذ واقع الزمان في مدلول النسبة التامة أنّ عملية الافناء الذهني للمفهوم في محكيّه الخارجي ـ والذي هو مدلول النسبة التامة وبه تعبير السيد الشهيد ﵀ معنى حرفي ونسبة تصادقية ـ إذا كان بلحاظ مرحلة الذات وذاتيات الماهيات، كما

في الحمل الأولي الذاتي، فلا يحتاج إلى ملاحظة ظرف زماني له، وإن كـان بلحاظ عالم التحقق والوجود الخارجي فالتحقق يكون في أحد الأزمنة الثلاثة، فالذهن في حال فعالية الافناء والاسناد للمفهوم إلى محكيّه خارج الذهن لابد وأن يلحظ الافناء المذكور ـ حتى في مرحلة التصور ـ افناءً واسناداً في أحد الأزمنة الثلاثة بالنسبة لحال الافناء التصوري لا محالة، وهو معنى أخذ واقع الزمان أو الزمان بنحو المعنى الحرفي في المعنى.

وهكذا يتضح أنّ أخذ الزمان في المشتق غير معقول؛ لأنّ أخذ مفهومه واضح البطلان، وأخذ واقعه غير معقول في المفاهيم الافرادية التي هي مفاهيم تصورية محضة.

على أنّ أخذ واقع الزمان ـ سواء كان زمان النطق أو الجري أو الاسناد ـ يستلزم عدم اكتمال المعنى قبل النطق أو الاسناد أو بدونهما، وهو أيضاً واضح البطلان. فهذا البحث كلّه لا أساس له، وهو خلط بين الزمان المأخوذ في النسبة التامة وبين مدلول المشتق الافرادي الواقع طرفاً في النسبة التامة.

وقد وقع البحث في الأفعال وأخذ الزمان فيها، وهذا أيضاً لا يمكن أن يكون بمعنى أخذ مفهوم الزمان فيها؛ لوضوح بطلانه، وإنّما المأخوذ واقـع الزمـان الماضي أو الحال والمستقبل أو ما يلازمه من الترقب والتحقق ولكن بالمعنى الذي ذكرناه، أي بما هي حالة في عملية الافناء والاسناد الذهني للفعل إلى فاعله، والذي هو مدلول تام واستجابة وفعالية ذهنية لحاظيّة تصورية أيضاً.

وهذا بنفسه قد يكون دليلاً أو مؤيداً لما تقدم في محلّه من أنّ مدلول هيئة الأفعال مدلول تام لا ناقص، فراجع وتأمل.

ص ٣٧١ قوله: (كما أنّه لا ينبغي التردد في عدم معقولية الجامع بناءً على القول ببساطة المشتق...).

بل يعقل تصوير الجامع حتى بناءً على القول ببساطة المشتق؛ وذلك بأحد وجهين:

الأوّل: إذا فرض أنّ المشتق منتزع عن الذات لا المبدأ، والذات محفوظة بعد الانقضاء.

الثاني: بناءً على بساطة المشتق وانتزاعه من المبدأ أيضاً يمكن أن يقال بأنّ المعنى للمشتق ليس هو ذات المبدأ، كما في المصادر، بل المبدأ الملحوظ لا بشرط من حيث الحمل، أي القابل للحمل وبما هو وصف للذات، وهذه اللابشرطية والوصفية يمكن أن تكون أوسع من التلبّس الفعلي؛ ولهذا يمكن ـ حتى بناءً على هذا القول ـ استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ ولو مجازاً.

ص ٣٧٢ قوله: (وفيه: أوّلاً ـ يلزم...).

أي يلزم أن لا يصدق المشتق على الذات في آن حدوث المبدأ، بل لابد وأن يمضي عليه زمان آخر، ويلزم أن يكون صدق المشتق دائماً بلحاظ مضي المبدأ إذا كان باقياً في الآن الثاني؛ لأنّ صدق فعل الماضي يكون بلحاظ المضي، وهذا معناه أنّ المشتق حقيقة في المنقضي خاصة فهذان اشكالان بحسب الدقة.

ص ٣٧٢ قوله: (وثالثاً ـ عدم صحة...).

لعلّ المقصود عدم توقف صدق اسم الآلة والمكان والزمان على أصل التلبّس، فالمفتاح قبل الفتح به أيضاً مفتاح، وكذلك المسكن، وهكذا...

ص ٣٧٢ قوله: (ورابعاً ـ أنّ الفعل الماضي...).

لعلّ المقصود دلالة الفعل على التحقق والوجود في زمان، كما في النسب التامة، وهذا غير موجود في أسماء المشتقات، فإنّها كالجوامد موضوعة لذات المفاهيم لا صيرورتها وتحقّقها خارجاً، وهذا واضح أيضاً.

ص ٣٧٣ قوله: (ولو كان مشتقاً...).

وفيه: أنّ مفهوم أحد أو الواحد والذي هو كالتنوين الدال على الوحدة والمقتضي للإطلاق البدلي مأخوذ في طرف القيد وهو المبدأ لا المقيّد وهو الذات، كما إذا قلنا: (الذات التي لها المبدأ في أحد الزمانين) فإنّ الذات لم يؤخذ معها قيد الوحدة، فيمكن أن يكون الإطلاق فيها شمولياً، وهذا واضح، على أنّه يمكن أخذ مفهوم انتزاعي شمولي كعنوان الجامع بين الذاتين لا عنوان أحدهما.

ص ٣٧٣ قوله: (٤ ـ ما أفاده السيد الأُستاذ...).

الأولى أن يجاب عنه:

أوّلاً ـ أنّ مفهوم انتقاض العدم الانتزاعي غير مأخوذ يقيناً، وواقعه عبارة عن أخذ وجود المبدأ، والمفروض أنّ أخذ الجامع بين الوجود الفعلي للمبدأ والمنقضي يتوقف على أخذ الزمان في المشتق.

وثانياً ـ العدم كالوجود أخذ مفهومه الانتزاعي غير محتمل، وواقعه أمر تصديقي لا يمكن أخذه في المعاني، فإنّ الوجود والعدم الخارجيين أو الذهنيين خارجان عن المعاني كما هو محقّق في محلّه.

وثالثاً ـ ما ذكر بعنوان (أوّلاً، وثانياً) في الكتاب.

ص ٣٧٣ قوله: (وهكذا يتضح...).

وقد يقـال: أنّ الجامع هو أصل تحقق المبدأ في قبال ترقّبه، فإنّه لا إشكال في وجود شبه بين الذات المتلبّسة بالمبدأ والمنقضي عنها المبدأ بنحو مفقود في حق من لم يتلبّس به أصلاً، أو سوف يتلبّس، وهذا الشبه يمكن أن يكون هو الجامع الموضوع له المشتق بناءً على الأعم، والذي يفرض فيه تحقق صرف وجود المبدأ الأعم من الباقي وغير الباقي.

إلّا أنّ هذا التصوير للجامع رجوع إلى الوجه الأوّل المذكور في الكتاب.

وأُجيب عنه بعدم أخذ الزمان في مدلول المشتق، فإنّه إن أُريد به أخذ مفهوم تحقق صرف وجود المبدأ فواضح البطلان، وإن أُريد به أخذ واقع التحقق في أحد الزمانين فهو مساوق مع أخذ النسبة التامة الدالّة على التحقق في مدلول المشتق، وهو أيضاً واضح البطلان؛ لأنّ أخذها كنسبة تامة حاكية عن الوقوع والتحقق في أحد الزمانين يخرج المشتق عن كونه مفهوماً افرادياً، وأخذها بنحو النسبة الناقصة ـ كالنسبة التامة الواقعة وصفاً ـ وإن كان لا يخرج المشتق عن المفهوم الافرادي، حيث يكون (قائم) مثلاً بمعنى (من كان قائماً أو يكون قائماً الآن)، إلّا أنّ هذا أيضاً من الواضح عدم أخذه في المشتقات؛ لأنّه يكون في طول لحاظ النسبتين التامتين، وافتراضهما وصفين للذات بنحو النسبة الناقصة، وهو خلاف الوجدان أيضاً، بل تقدم في الكتاب بعض المحاذير في الأخذ زمان الحال وآن النطق أو الاسناد في مدلول المشتقات.

وبهذا يتضح أنّ المقصود من عدم إمكان تصوير جامع للأعم في كلام الميرزا النائيني قدس سره والسيّد الشهيد قدس سره إقامة برهان ثبوتي على عدم الوضع للأعم؛ لعدم إمكان تصوير الجامع إلّا بأخذ الزمان إمّا بنحو المعنى الاسمي ـ أي مـفهومه

الانتزاعي ـ في المشتق أو أخذه بالمعنى الحرفي ـ أي بنحو النسبة التامة ـ وكلاهما بيّن البطلان، وفي طول ذلك لا يمكن تصوير الجامع للأعم؛ لأنّ المبدأ لا يمكن أن يكون جامعاً بين وجوده وعدمه، والنسبة لا يمكن أن تكون أيضاً جامعاً بين الزمانين إلّا بأخذ مفهوم الزمان في المشتق بأحد النحوين الباطلين معاً، فإنّ هيئة المشتق مفرغة عن الزمان بمفهومه الاسمي والحرفي معاً.

لا يقال: إذن كيف تكون بعض المشتقات كأسماء الحرف والمكان والآلة للأعم؟

فإنّه يقال: الأعمية في تلك المشتقات إمّا أن تنشأ من ناحية أخذ توسعة في معنى المادة والمبدأ بأخذ الحرفة والصناعة والآلية فيه فيتوسع المفهوم الافرادي للمشتق، أو تنشأ من ناحية أخذ شأنية التلبس وإمكانه لا التلبس الفعلي في معنى الهيئة، وكلاهما لا يتوقف على أخذ الزمان في مدلول المشتق، وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك.

لا يقال: لا إشكال في إمكان إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ ولو مجازاً، وهذا يعني أنّ هناك معنىً متصوراً ومستعملاً فيه المشتق في موارد انقضاء المبدأ أيضاً، فيقال مثلاً: (هذا قاتل زيد) من دون أن يتحول المشتق فيه إلى جملة تامة، بل هو مستعمل في مفهومه الافرادي، فيمكن أخذ الجامع بينه وبين المتلبّس بالمبدأ.

فإنّه يقال: إذا لم يكن الإطلاق بلحاظ حال التلبّس في الموارد المذكورة والتي لا يكون فيه استعمال المشتق مجازاً، فلا محالة لابد وأن يرجع إلى أخذ ولحاظ الزمان في مدلوله بنحو المعنى الاسمي أو الحرفي بالمعنى المتقدم شرحه، أو يكون المبدأ فيه مستعملاً في غير معناه، كما إذا صار هوية وعنواناً

لفاعل فعل، كما في مثل (قاتل الإمام الحسين عليه السلام).

ثمّ إنّ هنا وجهاً ثبوتياً آخر قد ذكر في بعض الكلمات؛ لعدم إمكان الجامع الأعمّي وهو أنّ نسبة المبدأ إلى الذات في الزمان الماضي ونسبته إليها في الزمان الحال نسبتان متباينتان، ولا جامع بين النسب المتباينة غير مفهوم النسبة أو النسبة الوقوعية أو صرف وجود النسبة والتحقق، وكلّها معانٍ اسمية لا يمكن أن تكون هي المعنى لهيئة المشتق.

وهذا البيان يمكن الإجابة عليه: بأنّ القائل بالأعم يقول بوضع هيئة المشتق للأعم من النسبتين بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، وهذا وإن كان يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه في مورد المنقضي والمتلبس، إلّا أنّه بهذا المقدار لا بأس بالالتزام به، كما يلتزم في الفعل المضارع بالوضع للأعم من زمان الحال والاستقبال، كما يمكن أن يجاب عليه بأخذ الجامع وصرف وجود المبدأ الأعم من الفعلي والمنقضي ـ بناءً على إمكان ذلك وقطع النظر عن البرهان الثبوتي السابق ـ في طرف النسبة الناقصة، وعندئذٍ تكون النسبة واحدة وفعلية، والاختلاف في مصداق المعنى الواقع طرفاً لها، وهذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يخفى.

ص ٣٧٥ قوله: (وهذا الوجه يصلح أن يكون منبهاً...).

بل يكون دليلاً؛ لأنّ المقصود منه تبادر التضاد بين الأوصاف الاشتقاقية التي مبادئها متضادّة كالأبيض والأسود، والقائم والقاعد، والجاهل والعالم ونحوها، وهذا التبادر غير متوقف على تبادر خصوص المتلبس من هذه المشتقات ليقال برجوعه إليه، بل هو تبادر التضاد، وهو مستقل عن ذلك التبادر، حيث قد لا يحصل عند الإنسان ابتداءً تبادر خصوص المتلبس من مشتق واحد إذا

لاحظه، ولكن عندما يلاحظ مجموع مشتقين أو مشتقات ذات مبادئ متضادة ينتعش في ذهنه ووجدانه اللغوي الشعور والاحساس بالتضاد، فلا توقّف لأحد التبادرين على الآخر وجداناً.

ص ٣٧٦ قوله: (وهذا الاعتراض نشأ من الخلط ...).

(الفعلية) قد نرجعها قيداً للموضوع في النسبة التامة، وقد نرجعها قيداً للنسبة التامة، وقد نرجعها للمحمول المسلوب ولكن بلحاظ النسبة التحصيصية للوصف الاشتقاقي لا المبدأ، وعلى جميع التقادير الثلاثة تدلّ صحة السلب على نفي الوضع للأعم، أي حتى على التقدير الثالث؛ لأنّ اتصاف الذات بالنسبة الجامعة بناءً على الأعم فعلي أيضاً، فنفيها عن زيد دليل عدم الوضع لذلك.

ص ٣٧٨ قوله: (والصحيح أنّ هذه التوسعة ملحوظة في مدلول هيئاتها).

أمّا في مثل اسم الآلة والمبالغة وما يكون له هيئة خاصة به كالأكول والمفتاح والبكّاء ونحو ذلك فلا ينبغي الإشكال في دلالة الهيئة الخاصة فيها على التكرّر أو الشأنية والصلاحية ونحو ذلك، فالخصوصية للتلبّس مأخوذة في مدلول هيئاتها الخاصة لا مادتها، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون وضعها نوعياً؛ لأنّ نوع كل هيئة من هذه الهيئات يكون موضوعاً لذلك.

وأمّا في مثل التاجر والقاضي من أسماء الحرف المشترك هيئتها مع مثل القائم والعالم من أسماء الفاعل غير الحرف والصناعات فالظاهر أنّ التوسعة فيها ملحوظة في طرف المادة لا الهيئة؛ لأنّ مادة التجارة والصناعة والقضاوة أيضاً تطلق في اللغة على الصنعة والحرفة أو المنصب، ولا تختص بحدث التجارة أو القضاء أو الصنع، فالالتزام بتعدد الوضع في مادة أسماء الحرف والصناعات

والمناصب مقبول من دون حاجة إلى الالتزام بتعدد وضع الهيئة لمعنيين من التلبّس ليكون خلاف نوعية وضع هيئة اسم الفاعل.

وما ذكر في الكتاب من إمكان دعوى وضع هيئة اسم الفاعل في جميع الموارد للمعنى الموسّع من التلبّس غاية الأمر لا مصداق له في مثل الضارب والقائم إلّا في التلبّس الفعلي لا الشأني فغير مقبول؛ لعدم استفادة هذه التوسعة في غير الأسماء التي تكون موادها بمعنى الحرف والصناعة حتى إذا كانت قابلة للاتصاف والتلبس الشأني، كمن يناسب شأنه أن يكون عالماً أو غالباً على عدوّه لكونه قوياً ولكنه لم يغلب بعد عدوّه، فإنّه لا يقال له عالم أو غالب ما لم يتلبّس بذلك. اللّهمّ إلّا أن يراد بالشأنية نفس الحرفة والصنعة، إلّا أنّها ملحوظة في المادة لا الهيئة، بشهادة إطلاق المصدر على المعنى الموسّع أيضاً.

ثمّ إنّ للمحقّق العراقي ﵀ توجيهاً آخر في المقام، يشبه الوجه الرابع المذكور في الكتاب، وهو خلاف الذوق والوجدان أيضاً، وفيه تكلّف وعناية فائقة أشد من المجازية، فراجع وتأمل.

فالصحيح أخذ التوسعة أو نحو ذلك إمّا في طرف المبدأ أو الهيئة بأحد النحوين المذكورين.

وهناك نحو ثالث من التوسعة في بعض المشتقات لا يختص بأسماء الحرف والصناعة أو اسم الآلة، بل يكون في موارد صدور الفعل ولو مرة عن الفاعل أو وقوعه على المفعول أو في مكان معيّن أو زمانٍ، إلّا أنّ ذلك يكفي لصدق المشتق عليه مطلقاً، كما في صدق عنوان القاتل والسارق والمقتول والمقتل فيقال: (فلان قاتل الإمام الحسين ﵇) أو (كربلاء، أو عاشوراء مقتل أبي عبد الله الحسين ﵇) أو يقال: (السلطان محمّد الفاتح).

والظاهر أنّ هذه الموارد إمّا أن يقال فيها بأنّ نفس كون المبدأ صدورياً وآنياً يكون قرينة على إرادة إطلاق المشتق بلحاظ زمان التلبّس، أي هذا هو الفاتح أو القاتل في الزمان الماضي أو محل القتل في ذلك الزمان، أو يقال بأنّ المقصود هو التعريف واعطاء العلامة لا الاتصاف، فكأنّ المراد بالمبدأ فيه ليس هو صدور الحدث، بل الهوية والسمة، أي صدور المبدأ أو حلوله يلحظ معرفاً ومشيراً وسمة للذات المتصفة به ولو آناً مّا، والله الهادي للصواب.

ثمّ إنّ هناك كلاماً للسيد الخوئي ﰪ في المحاضرات أنّ بحث المشتق لا ثمرة له؛ لأنّ الأحكام وخطاباتها قضايا حقيقية، الموضوع فيها يكون مأخوذاً مقدر الوجود، فكلما ثبت المبدأ وتحقّق فيها ولو آناً مّا ثبت الحكم، وأمّا استمراره بعد انقضاء المبدأ وعدمه فهو مربوط بنكتة كفاية حدوث العنوان لبقاء الحكم وعدمه، وتلك نكتة أُخرى استظهارية لا ربط لها ببحث المشتق، حيث لا إشكال في ظهور الخطابات التي تجعل حكماً على عنوان في دوران الحكم فيها مدار ذلك العنوان حدوثاً وبقاءً ما لم تقم قرينة أو مناسبة عرفية تقضي بكفاية حدوث العنوان لبقاء الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿ **لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّالِمِينَ** ﴾[١]، أو ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾[٢]، أو ﴿ **ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا** ﴾[٣]، حيث لا إشكال في كفاية صدور الظلم أو السرقة أو الزنا والجريمة في آن واحد لبقاء أحكامها وعدم دورانها مدار بقاء تلك العناوين.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٣) سورة النور، الآية: ٢.

وأمّا في غير ذلك فالظاهر دوران الحكم فيه مدار عنوان الموضوع حدوثاً وبقاءً؛ ولهذا لم يستشكل أحد من الفقهاء في مثل الحكم بوجوب القصر على المسافر أو حرمة الصلاة على الحائض، أو حكم المستحاضة، أو أحكام الزوجة، في أنّها أحكام دائرة مدار بقاء تلك العناوين وتزول بزوالها، وهكذا أكثر الموارد الأُخرى.

وهذا يعني أنّ القائل بالوضع للأعم أيضاً يقبل هذا الاستظهار؛ ولهذا لم يبن الفقهاء ترتب تلك الأحكام على مسألة المشتق، وإنّما بنوه على الاستظهار الذي أشرنا إليه، فالثمرة المطلوبة مربوطة بهذه النكتة لا بحث المشتق[١].

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ:

أوّلاً ـ ما ذكر من الأحكام الفقهية ظاهر أدلّتها أنّ نفس المبدأ والحالة شرط وموضوع للحكم لا المشتق، فإنّ الدليل دلّ على أنّه إذا سافرت فقصّر، أو أنّ الاستحاضة حكمها كذا، وهذا لا ربط له ببحث المشتق، وإنّما يجري فيه البحث عن أنّ الشرط هل يكون الحكم دائراً مدار بقائه أيضاً أو يكفي مجرّد حدوثه آناً ما، وأمّا إذا فرض أخذ المشتق في موضوع الحكم، فقيل: (أكرم العالم) أو (لا تتوضّأ بالماء الساخن بحرارة الشمس) أو (تصدّق على المسافر إلى مكّة) حتى في القضايا الحقيقية. فالثمرة المذكورة مترتبة فيه على بحث المشتق لا محالة، بحيث لو قيل بوضع المشتق للأعم كان الموضوع ـ وهو الأعم ـ باقياً حقيقة، ولا زوال له ليكون هناك مجال للنكتة الاستظهارية الأُخرى.

(١) محاضرات في أُصول الفقه (موسوعة الإمام الخوئي) ٤٣: ٢٩٨.

وهذا يعني أنّ تلك النكتة الاستظهارية في طول أحد أمرين: إمّا القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس بالمبدأ، أو أنّ الموضوع للحكم ليس هو المشتق بل نفس المبدأ مأخوذ شرطاً للحكم، أو دخيل فيه حتى إذا كان المشتق للأعم، فكأنّه وقع خلط بين الأمرين.

وثانياً ـ لا ربط للثمرة المذكورة بكون الخطاب والجعل على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية، فإنّ المشتق سواء وقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكم مجعول بنحو القضية الحقيقية أو الخارجية تتمّ فيه الثمرة المذكورة؛ لأنّ تشخيص وتحديد سعة مدلوله وكون معناه الموضوع له هو الأعم أو خصوص المتلبّس يؤثّر لا محالة على سعة الحكم وضيقه، سواء كان مجعولاً بنحو القضية الخارجية أو الحقيقية، وليس البحث عن وضع المشتق للأعم أو لخصوص المتلبس منوطاً بالقضية الخارجية أو تطبيق المشتق على فرد خارجي، فقولنا: (أكرم العالم) أو (لا تتوضأ بالماء الساخن بحرارة الشمس) مع كونها قضايا حقيقية يجري فيها النزاع من أنّ المشتق موضوع للمتلبس أو الأعم وتترتب عليه الثمرة أيضاً، وترتبها منوط بتحديد معنى المشتق.

كما أنّ ما ذكر من استظهار دوران الحكم بقاءً مدار بقاء العنوان يجري في القضايا الخارجية أيضاً إذا استظهر منها أنّ النظر فيها إلى حيثية المبدأ لا المشتق.

فهذا البيان لابطال ثمرة بحث المشتق غريب في بابه؛ ولعلّ المقصود منه أمر آخر لم نفهمه، والله العالم بحقائق الأُمور.

تعليقات على الجزء الثاني

بحوث الأوامر

- دلالات مادّة الأمر
- دلالات صيغة الأمر
- الإجزاء
- مقدمة الواجب
- مبحث الضد
- حالات خاصة للأمر
- كيفيّات تعلّق الأمر

دلالات مادّة الأمر

ص ١١ قوله: (١ ـ مادة الأمر ...).

ينبغي عقد جهة أو جهتين اُخريين:

إحداهما: فيما ذكره صاحب الكفاية من أنّ مادة الأمر موضوع للطلب الانشائي لا الحقيقي.

وتفصيل ذلك: أنّ مجرد الإرادة النفسانية للفعل من الغير ليس أمراً جزماً بل لابد من السعي نحو تحقيق المراد من خلال ابراز طلبه بمبرز، وما ذكر من أنّه للأمر الانشائي إن اُريد به أنّه مفهوم اسمي منتزع من محكيّ المعنى الحرفي للنسبة الانشائية وما يتولّد منها من الايجادية المتقدم شرحها فيما سبق فهو أمر صحيح ومعقول، وإن اُريد بالانشائية معنى آخر يوجد باللفظ خارجاً فقد تقدم أنّه لا معنى معقول لذلك.

نعم، صدق الأمر على مجرد إنشاء الأمر بالصيغة مع عدم الجدية واقعاً ـ كما في موارد الأوامر الامتحانية ـ مجاز جزماً رغم أنّ استعمال صيغة الأمر فيها حقيقي؛ لأنّ تلك الحالة الايجادية التصورية المستعمل فيها صيغة الأمر في موارد الامتحان ونحوه ليست تصديقية، أي لم يتحقق الدفع الخارجي

الحقيقي، فلا يصدق المفهوم الاسمي للأمر وإن كانت الحالة الذهنية التصورية للارسال والدفع حاصلاً باستعمال صيغة الأمر ولكنه ليس مصداقاً للمفهوم الاسمي ما لم يتحقّق دفع جدّي. نعم، هو أمر بالمعنى الاصطلاحي أي استعمال لصيغة الأمر. فما عن بعض المتأخرين في المقام غير تام.

الثانية: أنّ المعنى الاصطلاحي الأُصولي لمادة الأمر هو نفس الصيغة أو ما يقوم مقامها من أدوات انشاء الأمر، كما انّ معناها الاصطلاحي النحوي خصوص صيغ الأمر الحاضر والغائب لا غيرها من الأدوات وكلاهما معنى جامد اصطلاحي.

ص ١٣ قوله: (ثمّ إنّ محاولة ارجاع معاني الأمر...).

اختلاف صيغة الجمع وكذلك الاشتقاق لا يكون دليلاً على نفي مدّعى الأصفهاني ﷺ إذا كان مقصوده أنّ المعنى غير الطلبي معنى جامد متخذ من المعنى الطلبي الاشتقاقي، نظير أخذ اسم المصدر عن المصدر مع تغيير في المعنى يجعله جامداً، وقد يجعل له صيغة جمع خاص وله نظائر في اللغة تظهر بالتتبع. والأولى أن يدفع هذا الاحتمال بأنّنا لا نجد وجداناً أيّة مناسبة بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقاقي في موارد استعمالهما، بل هما معنيان مستقلّان، وهذا كافٍ لاثبات الاشتراك.

ص ١٥ قوله: (الجهة الثانية:...).

الأقوال في المسألة خمسة:

١ ـ اعتبار العلو، وهو مختار صاحب الكفاية والسيد الخوئي والشهيد الصدر ﷺ وغيرهم.

٢ ـ اعتبار الاستعلاء.

٣ ـ اعتبار أحدهما.

٤ ـ اعتبار مجموعهما، وهو مختار السيد الخميني ﵀.

٥ ـ عدم اعتبار شيء منهما، وهو مختار السيّد البروجردي ﵀ مدّعياً أنّه وضع للالزام الانشائي ولو من الداني للعالي.

وينبغي أن يعلم أنّ الفرق بين الأمر والالتماس ليس من ناحية علو الآمر ودنوّه، بل الاختلاف بينهما مفهومي، سواء صدرا من العالي أو الداني، فإنّ الأمر هو الالزام والارسال، وأمّا الالتماس فهو الدعوة والاستعطاف بحيث يكون اقدام الطرف برغبة منه لا بالالزام، وهذا واضح.

كما أنّ توبيخ الداني وتقبيحه إذا صدر منه أمر للعالي ليس شاهداً على أنّه مصداق للأمر بمجرد استعلائه، بل هو توبيخ على استعلائه وادعاء شأنية الأمر، بدليل صحة سلب الأمر عنه.

وأمّا العلو فقد يقال بعدم اعتباره أيضاً؛ لوضوح صدق الأمر بين متساويين، فيقال: (لا تأمر أخاك المؤمن) فلا يشترط العلو.

إلّا أنّ الانصاف عدم كفية مجرد الالزام وانشاء الطلب الجدّي لصدق الأمر من دون وجود مرتبة ومعنىً من العلو في الآمر، سواء كان من جهة المولوية الشرعية أو العرفية أو قوة ونكتة تقتضي شأنية الالزام.

ص ١٨ قوله: (أمّا القول الأوّل فدليله التبادر...).

أقـول: لابد من احراز كون التبادر حاقياً وليس بملاك الإطلاق ومقدمات الحكمة، كما انّه لابد من دفع الاشكالات التي تذكر بأزاء دعوى الوضع لخصوص الوجوب، والمهم منها اثنان:

أحدهما ثبوتي: وحاصله: انّ مدلول صيغة الأمر ليس إلّا البعث والارسال بنحو المعنى الحرفي، وهو مفهوم مشترك بين تمام الموارد، وأمره دائر بين الوجود والعدم لا الانقسام إلى الوجوبي والاستحبابي.

فالحاصل: الوجوب والندب خارجان عن مفاد صيغة الأمر، ولا يمكن تنويعها إلى الوجوبي والندبي، فكيف يمكن أن تكون الصيغة موضوعة لذلك، فلا محالة يكون الوجوب مستفاداً ومفاداً بدالّ آخر.

والجواب: لو سلّمنا عدم صحّة انقسام الارسال بنحو المعنى الحرفي إلى مرتبتين كالمعنى الاسمي، فيمكن دعوى التحصيص بلحاظ حيثية خارجة عنها وهي منشأ الارسال وداعيه، فبلحاظه ينقسم إلى الوجوب وهو الارسال الناشيء من ارادة شديدة والاستحباب وهو الناشيء من ارادة ضعيفة، فيقال بوضع الصيغة للحصة الأُولى دون الثانية إلّا بنحو طولي كما في سائر المجازات.

نعم، لو أُريد استبعاد ذلك فهذا مطلب صحيح سوف يأتي، ولكنه لا يستوجب تعين مسلك حكم العقل.

والآخر اثباتي: وهو ما ذكره في الكفاية من كثرة استعمال الأمر في الندب فيلزم كثرة المجاز.

وأجاب عليه بأنّه مع القرينة ولا بأس به كما قيل ما من عام إلّا وقد خصّ، مع انّه حقيقة في العموم.

إلّا أنّ هناك فرقاً بين العام المخصص وبين الأوامر الاستحبابية من ناحية انّ تخصيص العام لا يستلزم المجازية بخلاف المقام فإنّه بناءً على الوضع للوجوب يلزم كثرة المجازات.

هذا مضافاً إلى وجدانية عدم العناية في الاستعمال في موارد الاستحباب، بل والأوامر الارشادية أو توهم الحظر وإنّما التخلف والعناية بلحاظ المدلول التصديقي، وهذا معناه انّ الدلالة على الوجوب مربوطة بمرحلة المدلول الجدي والتطابق بين الاثبات والثبوت لا بلحاظ المدلول التصوري لصيغة الأمر، وهذا يعني انّ الدلالة على أصل الطلب فضلاً عن الوجوب اطلاقية وليست وضعية، وسيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة وبيان حقيقة هذه الدلالة.

ص ١٨ قوله: (وامّا القول الثاني...).

هناك بيانان لمدرسة الميرزا ﷺ لتقريب مطلبها لابد من ذكرهما:

أحدهما: ما هو ظاهر تقريرات الفوائد، وحاصله:

أنّ الموجود في موارد انشاء الأمر بالصيغة بعث ونسبة ارسالية، وهذا كما ذكرنا مشترك بين الوجوب والندب ولا تنويع فيه، وارادة تشريعية وهي أيضاً مشتركة؛ إذ المراد منها ما يكون تلك المرتبة التي تساوق هجمة النفس، أي الحركة الشديدة من النفس في الإرادة التكوينية وهي أيضاً مشتركة بين الوجوب والندب، فما قيل من انّ الفرق بين الوجوب والندب بالشدة والضعف كما عن بعض الأساطين غير صحيح، كما انّ ما ذكره القدامى من انّ الفرق بينهما انّ

الوجوب مركب من طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك والاستحباب مركب منه مع الترخيص في الترك أيضاً غير تام؛ لوضوح بساطتهما وعدم التركيب.

فلا يبقى إلّا المبادئ من المصلحة والمفسدة وهي لو فرض اختلافها في المرتبة والدرجة فلا ينبغي الشك في خروجها عن مدلول الأمر والوجوب والندب. ومن هنا حكم الميرزا النائيني ﷺ بأنّ الوجوب ينتزعه العقل من نفس طلب المولى وأمره حينما لا يكون معه إذن في الترك.

وهذا التقريب يرجع إلى مقدمتين:

الأُولى: أنّ الأمر مفاده ومدلوله بسيط اثباتاً وثبوتاً، وليس مركباً، ولا ذا مرتبتين، بل مدلوله الاثباتي والوضعي الإنشاء أو النسبة الارسالية، وهي واحدة في موارد الندب والوجوب، ومدلوله الثبوتي التصديقي، أي الإرادة لا يراد بها الحب والشوق ليقال إنّ له مراتب، وإنّما يراد به ما يوازي الإرادة التكوينية، وهي هجمة النفس، غايته في الإرادة التشريعية متعلّقة بفعل الغير، وهذا أمره دائر بين الوجود والعدم، وعليه فلا يمكن أن يكون الوجوب مدلولاً وضعياً للأمر.

الثانية: أنّ العقل يحكم بلزوم الاطاعة كلما صدر أمر من المولى ولم يقترن بالترخيص في الترك، ومنه ينتزع الوجوب.

وكلتا المقدمتين غير تامّتين:

أمّا الأُولى فيرد عليها: أنّ هجمة النفس وإن كان أمرها دائراً بين الوجود والعدم وليس لها مراتب، إلّا أنّ الإرادة التشريعية لها نوعان ومرتبتان: إرادة لزومية لا يرضى صاحبها بتركها، وإرادة يرضى صاحبها بالترك، وهما

خصوصيتان ثبوتيّتان ـ كما ذكر السيد الشهيد ﵀ في الإيراد الأوّل في الكتاب ـ وهذا التنويع لو فرض إمكان تصويره في المدلول التصوري الوضعي للأمر أيضاً بأن تكون النسبة الإرسالية أيضاً لها نوعان ومرتبتان أمكن أخذ المرتبة الوجوبية منها في مدلول الأمر وضعاً، أو استفادتها منه اطلاقاً، وإذا فرض عدم التنويع في المدلول التصوري ابتداءً أمكن تخصيص مدلول الأمر بالنسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة اللزومية التي لا يرضى صاحبها بالترك. وهذا تنويع وتحصيص للمدلول التصوري للأمر بلحاظ المنشأ له وهو معقول، كما أنّه بالإطلاق يمكن نفي خصوصية عدم رضا الآمر بالترك، وهي خصوصية ثبوتية قابلة للكشف الإطلاقي عنه.

فالمقدمة الأُولى للميرزا النائيني ﵀ التي أراد بها ابطال المسلكين ـ الوضع والإطلاق ـ غير تامة.

وأمّا المقدمة الثانية فيرد عليها: أنّه لو أُريد بحكم العقل المذكور حكم العقل بلزوم اطاعة أوامر المولى فمن الواضح أنّه حكم تعليقي، أي معلّق على كون الأمر في المرتبة السابقة وجوبياً ـ أي لا يرضى المولى بتركه ـ سواء أبرز ذلك من خلال الترخيص في الترك أم لا؛ ولهذا لو علم العبد ـ ولو بعلم الغيب ـ بأنّ مولاه يرضى بتركه للمأمور به، وأنّ إرادته له ليست لزومية بل ترجيحيّة لم يكن عاصياً عند العقل إذا ترك، وعليه فلابد من احراز عدم الرضا بالترك بدال لفظي وضعي أو اطلاقي.

وإن أُريد به حكم عقلي آخر يكون موضوعه نفس صدور الأمر من المولى من دون ترخيص في الترك اثباتاً حتى إذا كان ثبوتاً يرضى بالترك، فمثل هذا الحكم العقلي لا مأخذ له ولا تحكم عقولنا بذلك أصلاً.

ويرد على كلتا المقدمتين ـ أعني أصل هذا المسلك بكل تقريباته ـ ما ذكر في الكتاب من النقوض والايرادات الأُخرى.

ثانيهما: ما أفاده السيد الخوئي ﷺ على ما في تقريرات بحثه (المحاضرات) وحاصله: أنّ تفسير الصيغة مرّة بالطلب ومرة أُخرى بالبعث وثالثة بالارادة التشريعية لا يرجع إلى معنى محصل بل لا معنى نتعقله للارادة التشريعية أصلاً، ولا يعقل الشوق والشدة والضعف فيما لا يعود لمصلحة فيه إلى المولى، وإنّما صيغة الأمر لابراز الاعتبار النفساني أي ابراز اعتبار الفعل في ذمة الغير ويكون هذا الابراز بنفسه مصداقاً للبعث، وامّا الوجوب فيستفاد من حكم العقل حينما لا يكون معه ترخيص في الترك.

ويلاحظ عليه مضافاً إلى الوجوه القادمة في الكتاب والتي هي مشتركة على التقريبين والبيانين:

أوّلاً ـ ما تقدم من بطلان مسلك التعهد في الوضع فلابد من تصوير معنى تصوري للصيغة، بل حتى على ذلك المسلك أيضاً لابد من فرض معنى تصوري لها، كما سيأتي في مبحث صيغة الأمر.

وثانياً ـ انّ كون مدلول الأمر اعتباراً نفسانياً مما لا يمكن قبوله، كيف ولا اعتبار في الأوامر الشخصية بل مدلول الأمر ثابت في المجتمعات قبل ظهور الانشائيات والاعتباريات كما في أمر الأُمّ لطفلها، وقد تقدم في محله انّ الاعتبار ليس قوام الحكم أصلاً وإنّما هو أمر صياغي فضلاً من أن يكون مدلول صيغة الأمر.

وثالثاً ـ لا إشكال في انّ الوجوب والندب في عالم الاعتبار يرجعان إلى

اعتبارين مختلفين مستقلّين، فلو جعلنا الاعتبار النفساني هو المعنى الموضوع له كانت دعوى وضع الأمر للاعتبار الوجوبي أو دلالته عليه بالإطلاق أيسر وأوضح من المسلك القائل بوضعها للنسبة الارسالية كما لا يخفى. فربط مسلك حكم العقل بالوجوب بمسلك التعهّد لا وجه له.

ورابعاً ـ ما يأتي وتقدم من أنّ روح الحكم هي الإرادة التشريعية للمولى، التي لا يرضى بمخالفتها ثبوتاً سواء صاغ ذلك بصيغة اعتبارية أم لا، كما في الأوامر الشخصية من قبيل أمر الوالد لولده فإنّه لا اعتبار فيها أصلاً، مع أنّها واجبة الاطاعة، فربط حكم العقل بوجوب الاطاعة بالاعتباريات في غير محلّه.

والسيّد الخميني ﷺ في تقريرات بحثه وافق على المسلك العقلي لدلالة الأمر على الوجوب، ولكنه جعله حكماً عقلائياً لا عقلياً، حيث أنكر الدلالة اللفظية الوضعية أو الاطلاقية، وذكر أنّ العقلاء يحكمون بلزوم اطاعة أمر المولى، حيث لا ترخيص معه في الترك، ويمكن جعل هذا مسلكاً رابعاً أو تفسيراً آخر للمسلك العقلي.

وهذا البيان أيضاً لا يمكن قبوله؛ إذ لو أُريد وجود حكم آخر للعقلاء غير حكمهم بلزوم اطاعة المولى العقلي والمقيد موضوعاً بعدم رضا المولى بالترك فهو ممنوع، ولو أُريد به اثبات العقلاء لموضوع ذلك الحكم العقلي واحرازه بمجرد صدور الأمر وعدم الترخيص في الترك اثباتاً، فإن كان ذلك من باب التعبد المحض فلا حكم تعبدي من هذا القبيل عند العقلاء في موارد الحاجة إلى الكشف عن حكم أو موضوع حكم، وإنّما يعتمدون في ذلك على الكواشف

والامارات، وإن كان ذلك بملاك وجود كاشف عن عدم رضـا الآمـر بـالترك فلا كاشف في باب المحاورات والخطابات غير الظهورات والدلالات الوضعية أو الاطلاقية، فيجب الرجوع إلى أحد المسلكين الآخرين.

كما ويرد على هذا المسلك النقوض الواردة على مسلك الميرزا النائيني ﷺ.

ثمّ إنّ هذه الأقوال موطن بحثها ومحلّها صيغة الأمر لا مادته؛ لأنّ المادة موضوعة لمفهوم اسمي حكائي لا انشائي ـ وإن كان يمكن الانشاء به كالانشاء بالجملة الاخبارية ـ وعندئذٍ يتعين أن يكون موضوعاً لغة إمّا لجامع الطلب ـ أي سواء كان معه ترخيص في الترك أم لا ـ أو لخصوص الطلب الذي ليس معه ترخيص في الترك؛ لأنّ الاهمال في الوضع غير معقول، فإذا كان الأوّل كان مدلوله الوضعي جامع الطلب، وهو خلف الفراغ عن اسـتفادة الوجـوب مـن المادة، بل ادعى أنّها أوضح دلالة على ذلك من الصيغة.

وإن كان الثاني كان مدلوله الطلب المقيّد باللزوم والوجوب، فيكون استعماله في الطلب الندبي ـ أي مع الترخيص في الترك ـ مجازاً لا محالة؛ لأنّ استعمال اللفظ الموضوع للخاص والمقيد في المطلق مجاز، فالبحث في مادة الأمر لابد وأن يكون بحثاً عن المدلول اللفظي الوضعي، وإنّما الأقوال الثلاثة معقولة في صيغة الأمر أو مادته المستعملة في مقام الانشاء، أي كلما كان هـناك انشـاء للطلب والأمر حيث يمكن أن يقال فيه بأنّ استفادة الوجوب قد يكون بحكم العقل أو بالاطلاق.

والظاهر أنّ محط نظر القائلين بالقولين الثاني والثالث أيضاً مقام الانشـاء بصيغة الأمر ونحوه وليس بحثهم عن مادة الأمر، فتدبر جيداً.

ص ١٩ قوله: (ويرد عليه: أوّلاً...).

حاصل الاشكال أنّ الترخيص في الترك لو أُريد به انشاء الترخيص أو ابرازه فمن الواضح أنّه لو علم المكلف من دون إبراز ذلك انّ غرض المولى وطلبه النفساني في المبرز ليس شديداً أو يرضى بتركه ولا يتأذّى من تركه لم يحكم عقله بالوجوب ولو أُريد به نفس هذه الخصوصية الثبوتية للطلب، والتي قد يعبر عنها بشدة الطلب، وقد يعبّر عنها بعدم الرضا بالترك، فهذا معناه انقسام الطلب والارادة التشريعية إلى صنفين، ولا يراد بالوجوب إلّا ذلك، ولا يكون طريق إلى استكشاف الطلب الشديد إلّا الدلالة اللفظية من الوضع أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، أي الدلالة الايجابية أو السلبية السكوتية، فينهدم القول الثاني.

ويمكن أن نضيف على ذلك بأنّ حكم العقل بالوجوب وجوب عقلي عملي أي حسن الطاعة وقبح المعصية، وهذا لا ربط له بالوجوب التشريعي، بمعنى الطلب الذي يجعله الآمر لزومياً، فإنّ انقسام الطلب إلى القسمين اللزومي وغير اللزومي لا يختص في اللغة بالموالي فضلاً من أن يكون مربوطاً بحكم العقل في باب أوامر الله سبحانه والمولى الحقيقي، فهذا خلط بين باب الأحكام العقلية وباب الأغراض والمداليل اللغوية.

وممّا ينبه على ذلك أنّه لا إشكال في استفادة التحريم من النهي مع أنّ حكم العقل بوجوب اطاعة المولى وعدم مخالفته وعصيانه لا فرق فيه بين بابي الأمر أو النهي، فلابد وأن يقال هناك انّ العقل في النواهي لا يحكم بوجوب الطاعة بل بحرمة المعصية ليتطابق مع دلالة النهي على التحريم وهو كما ترى.

ص ٢٠ قوله: (وأمّا الثاني ـ فلأنّه يستلزم عدم إمكان...).

ودعوى: نفيه بالأصل لو أُريد به الأصل العقلائي كأصالة عدم القرينة المنفصلة.

فجوابه: ما سيأتي في محلّه من أنّ المراد بها حجّية الظهور ما لم تثبت القرينة المنفصلة أو الظهور الأقوى بحجّة، وهذا مفقود هنا؛ إذ لا ظهور لدليل الأمر على الوجوب، ولا على عدم الترخيص في الترك بناءً على هذا المسلك، كما أنّه ليس للعقلاء أُصول تعبدية. وإن أُريد به استصحاب عدم صدور الترخيص فجوابه:

أوّلاً ـ لا يفيد في الخطابات والأغراض العرفية والعقلائية، فإنّ الاستصحاب ليس حجة عند العرف مع أنّ ظهور الأمر في الوجوب ثابت عند العرف أيضاً.

وثانياً ـ لو فرضنا جريان الاستصحاب لاحراز موضوع الوجوب العقلي أيضاً فغايته ثبوت الوجوب الظاهري وعلى مستوى الأصل العملي، فلا تكون لوازمه حجة مثلاً، وهذا خلاف المطلوب.

وثالثاً ـ لا يجري الاستصحاب في موارد توارد الحالتين، كما إذا علمنا بثبوت الترخيص في زمان ونفيه في زمان آخر، ولم نعلم المتقدّم والمتأخر منهما.

ص ٢٠ قوله: (الأوّل ما ذكره المحقق العراقي...).

أوردت عليه مدرسة المحقق النائيني ﵀ باشكالين آخرين لم يشر اليهما الشهيد الصدر ﵀:

أحدهما: أنّ الشدّة والضعف في الارادة إنّما تكون فيما إذا كانت المصلحة في المأمور به راجعة إلى الآمر ولا يعقل في الأوامر الشرعية التي تكون المصلحة والملاك فيها راجعة إلى المكلفين أنفسهم، فإنّه لا شوق ولا إرادة فيها للمولى أصلاً.

وفيه: انّه خلط بين تعلق الارادة في الارادة التشريعية بنفس الفعل وبين تعلّقها بالفعل الصادر عن المكلف، فإنّ الارادة التشريعية تعني تعلّق الشوق والارادة بحصول الفعل من الغير لا بنفس الفعل.

وهذا لا إشكال في ثبوته في كل الأوامر حتى الصادرة من الشارع الأقدس ولو لم يكن في ذات الفعل أيّة مصلحة للآمر، فالمصلحة العائدة للمكلف تجعل المولى محباً لصدور الفعل منه، لا انّه سبب لحب نفس الفعل لكي يقال بأنّه متوقف على وجود مصلحة فيه عائدة إليه وهو محال في المولى الحقيقي، وحب صدور الفعل من المكلّف لا شكّ في انقسامه إلى الوجوبي والندبي أي الشديد الذي لا يرضى بتفويته والضعيف الذي يرضى بمخالفته.

الثاني: انّ الوجوب والارادة الشديدة في النفس كالارادة الضعيفة أيضاً له حدّ خاص به، وليس صرف الطلب والارادة، لأنّ كلّاً منهما صفة عرضية ومرتبة في النفس ممكنة الوجود وكل ممكن له حدّ لا محالة. وكل منهما ضد للآخر في مرحلة الفعلية والوجود فلا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لاثبات أحدهما في قبال الآخر بل خصوصية كل منهما بحاجة إلى بيان.

وهذا الإشكال بهذا المقدار قابل للدفع لأنّ المحقق العراقي يؤمن بأنّ الخصوصية للوجوب حيث انّه من سنخ مدلول الصيغة وهو الطلب والارادة

فلا يحتاج إلى بيان زائد لو كان مقصوداً بخلاف الندب.

نعم، يمكن أن يكون المقصود انّ مدلول الأمر إنّما هو جامع الارادة وصرف وجودها فلا يكون ذكرها مقتضياً لكونه في مقام البيان إلّا بمقدار هذا الجامع وأصل الارادة، وأمّا خصوصيته المتحققة في ضمنها هذا الجامع فبحاجة إلى مقام بيان زائد، وليس ذاك الفرد مساوقاً مع الجامع كما يقال في المطلق والمقيّد ليكفي بيان الجامع عن بيانه كما انّه ليس المتكلم في مقام بيان شيء زائد على مدلول اللفظ عادة ولو فرض العلم بوجوده زائداً على الجامع كما سيأتي في ردّ الوجه الثاني والثالث في الكتاب فهو أمر آخر زائد على الإطلاق.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً ثالثاً قد يستفاد من بعض كلمات مدرسة الميرزا النائيني على العراقي ﭬ حاصله: انّ الارادة والكراهة والحب والبغض خارجان عن مدلول صيغة الأمر رأساً فكيف يمكن اثبات الشدة والضعف فيهما بالاطلاق ومقدمات أُصول الحكمة؟

ويمكن الجواب عليه: بأنّ الارادة التشريعية تستفاد من الصيغة ولو بالدلالة الالتزامية التصورية فيمكن اجراء الإطلاق فيها بهذا الاعتبار.

والانصاف انّ هذا المقدار لا يكفي في الجواب، فإنّ الإطلاق ومقدمات الحكمة إنّما تجري بلحاظ المدلول المستعمل فيه للفظ لا كل مدلول تصوري والمدلول الالتزامي التصوري ليس مما يستعمل فيه اللفظ.

نعم، هذا الاشكال غير متجه على التقريب الرابع الذي يختاره السيد الشهيد ﭭ.

ثمّ انّ التقريب الذي اختاره السيد الشهيد ﭭ معناه دلالة الأمر على الوجوب

والالزام بالاطلاق أي بأصالة التطابق بين المدلول الاستعمالي والمدلول الجدي، إلّا انّه أظهر من الإطلاق فإنّ المراد بالاطلاق هو الدلالة السكوتية أي دلالة عدم الذكر اثباتاً على عدم وجود القيد ثبوتاً، وامّا هذه الدلالة فهي ثبوتية مؤدّاها انّ ما ذكره قصده وأراده جداً، لأنّ الصيغة موضوعة للدلالة على البعث الانشائي، أو قل النسبة الارسالية بنحو المعنى الحرفي المساوق تصوراً مع اللزوم وسد تمام أبواب العدم وهو الوجوب، غاية الأمر قد يتخلف المدلول التصديقي الجدي للمولى فلا يكون غرضه وداعيه من هذا البعث الانشائي الالزام بل قد لا يكون مقصوده الطلب أصلاً وإنّما الامتحان أو الإرشاد أو رفع الحظر ولو انّ كل ذلك لا يقدح بالمدلول التصوري والاستعمالي للصيغة في النسبة الارسالية والبعث الانشائي، نظير ما إذا لم يرد من العام عمومه جداً رغم استعماله لأدوات العموم، فكما انّ دلالة العام على العموم وضعية وليست اطلاقية كذلك دلالة صيغة الأمر على الطلب اللزومي وضعية بهذا المعنى أي اثباتية، لأنّ النسبة الارسالية أو البعث الانشائي مساوق مع اللزوم تصوراً بحيث يكون قصده الجدي مساوقاً مع الطلب الوجوبي، إلّا إذا نصب ما يدل على أنّ داعيه خلاف ذلك فتكون القرينة قرينة على تخلف الداعي والمراد الجدي لا المجاز، تماماً نظير ارادة الخاص من العام جداً بقرينة متصلة أو منفصلة.

وتمام النكتة في ذلك أنّ مدلول الصيغة أمر انشائي هو البعث والارسال بنحو المعنى الحرفي النسبي ـ أيّ شيء كانت حقيقة الانشاء ـ وهو محفوظ في تمام موارد استعمالات صيغة الأمر.

وبهذا يعرف الوجه في عدم العناية في الاستعمال وعدم المجازية في موارد ارادة الندب أو الامتحان أو الارشاد من الأمر كما هو في العمومات المخصّصة.

كما أنّه يمكن المصالحة بين مسلك الوضع ومسلك الإطلاق بمعنى انّه من حيث كون الدلالة المذكورة على اللـزوم اثـباتية فـهي كـالدلالات الوضـعية لا الاطلاقية، ومن حيث انّ هذه الدلالة تصديقية لا تصورية بمعنى أنّ المدلول التصوري للصيغة محفوظ في تمام الموارد وإنّما التخلف في المدلول التصديقي فهي كالدلالات الاطلاقية.

والشاهد على صحّة هذا المطلب انهم اتفقوا على دلالة الصيغة على الطلب ولم يناقش فيه حتى القائلين بعدم الوضع للوجوب مع انّ الأمـر فـيه أيـضاً كذلك، حيث لا مجازية في استعمال الأمر في موارد الامتحان والهزل ونحوهما. وأمّا ما ذكرناه في هامش الكتاب من الإشكال فجوابه: انّ قصد الارسال الجدي يساوق اللزوم والارادة الشديدة بالنكتة المبينة في التقريب مـن أنّ الارسـال يساوق سدّ تمام أبواب العدم ومن هنا يكون ارادة الندب جداً كارادة الترخيص في مورد الحظر أو الامتحان تخلفاً لهذا الظهور الحالي لا محالة.

ص ٢٣ قوله: (هذا ويمكن لأصحاب هذا المسلك...).

والجواب الأصح والأولى من كلا الجوابين يظهر مما ذكرناه من انّ الظهور المذكور اطلاقي بالمعنى الاثباتي لا السلبي وهو مقدم على عموم العام وإطلاق المطلقات لكونه ظهوراً اثباتياً قوياً كالظهورات اللفظية الوضعية.

ص ٢٤ قوله: (ومنها: انّه على مسلك الوضع...).

هذه الثمرة لا تتم بظاهرها لأنّ مجرد احراز الملاك والشوق الشديد لا يكفي لثبوت الوجوب ما لم يتصد المولى لطلبه بالأمر من المكلّف كما هو مقرر في محلّه.

فمجرد كشف ذلك بالملازمة لا يكفي ولو أُريد الملازمة بين الأمر بهذا والأمر بالآخر بأن يعلم بصدور الأمر منه كذلك. فهذا المدلول محقق لصغرى حكم العقل على المسلك الآخر أيضاً فلا ثمرة.

ويمكن أن يكون المقصود ثبوت الأمر بالآخر ولكنه مجمل محفوف بما يصلح أن يكون ترخيصاً في الترك، ويقال في المسلك المذكور بأنّ هذا مانع عن حكم العقل بالوجوب فتتم الملازمة المذكورة على مسلك الوضع والإطلاق دون مسلك حكم العقل، إلّا انّه أيضاً غير تام؛ لأنّه على ذاك المسلك قد يجعل المدلول الالتزامي المذكور قرينة على عدم كون الإذن المحتمل المحفوف في الخطاب الآخر اذناً في الترك حتى إذا سلّمنا الأُصول الموضوعية لهذا البيان، فالأولى ترك هذه الثمرة.

ص ٢٤ قوله: (ومنها ـ ثبوت دلالة السياق...).

فرق هذا عمّا يأتي بعده انّه هنا توجد أوامر عديدة ولكن علم بأنّ المراد من بعضها الاستحباب فبناءً على الوضع للوجوب بنحو بحيث يكون في موارد الاستحباب مستعملاً في غير ما وضع له مجازاً يلزم ما ذكر من اختلال ظهور الباقي؛ لأنّ السياق ظاهر في وحدة المعنى المستعمل فيه تمام الصيغ المجتمعة في ذاك السياق بخلافه على مسلك الإطلاق فضلاً عن حكم العقل.

نعم، لو كانت وحدة السياق ظاهرة في وحدة المراد الجدي من الأوامر لا خصوص المدلول الاستعمالي اختلّ ظهور الباقي في الوجوب حتى على مسلك الإطلاق، وهذا قوي خصوصاً في الثمرة القادمة أعني الأمر الواحد مع تعدد المتعلّق.

ص ٤٧ قوله: (الجهة الأُولى: دلالتها على الطلب...).

تقدّم مفصلاً في بحث النسب التامة الانشائية الوجوه العديدة لتحليل وتفسير حقيقة الجمل الانشائية وفرقها عن الاخبارية، والذي يمكن ذكره هنا كنتيجة وتلخيص لما تقدم أنّ الانشائية تكون بمعنيين:

الأوّل: انشائية المعاني في نفسها، مع قطع النظر عن باب دلالة الألفاظ على معانيها، وهي انشائية في نفس المعنى والماهية، حيث إنّ الماهيات تقسّم إلى حقيقية واقعية، واعتبارية وضعية، كالملكية والزوجية في العقود والايقاعات والطهارة والنجاسة والتذكية في الأحكام الشرعية الوضعية، وهذه تحتاج إلى الانشاء بمعنى الاعتبار من قبل المشرِّع، كما أنّه في العقود والايقاعات تحقق مصاديقها في الخارج يحتاج إلى انشاء العقد أو الايقاع، والذي مرجعه ـ على ما تقدم في بحث الصحيح والأعم ـ إلى الاعتبار الشخصي أو التسبب إلى ايجاد مجعول ذلك الاعتبار الشرعي أو العقلائي في الخارج بالالتزام العقدي أو الايقاعي، فقولك: (بعت) كقولك: (أوجد التمليك لك خارجاً) من خلال نفس هذا الاستعمال، حيث إنّ الاعتبار النفساني الشخصي لا يكفي وحده في تحقق موضوع ذلك الجعل الشرعي، بل لابد من ابراز ذلك بنحو التسبّب إلى تحقق المجعول الفعلي للجعل الشرعي أو العقلائي، نظير من يقول: (أتكلّم) وهو يريد الإخبار عن تكلّمه بنفس هذا الكلام. وهذا النحو من الانشائية يكون من شؤون المعنى والماهية الاعتبارية، ولا ربط له بالدلالة الانشائية، ويكون في طول الاستعمال، وهو نظير اعتبار زيد عالماً، أو اعتبار الطواف صلاةً الذي لا ربط له بالاستعمال.

الثاني: انشائية الدلالة اللفظية، وهذه تكون في الجمل المتمحّضة في

الانشاء، كالأمر والنهي والاستفهام، وهي انشائية الدلالة اللفظية ذاتها، بمعنى أنّ دلالتها ايجادية بنحو تقدم شرحه مفصّلاً، وهي حصول استجابة ذهنية تصورية خاصة تختلف عن الاستجابة الذهنية التصورية الافنائية والنسبة التصادقية في الجمل الخبرية. وهذه الايجادية تقدم أنّها محفوظة في مرحلة المدلول التصوري أيضاً، فالاستعمال للجملة الانشائية يكون في معناها الحقيقي حتى في موارد عدم الجدّية كالأوامر الامتحانية وموارد التقية ونحوها.

كما أنّه لا يرد عليها ما أورده أكثر المحققين من أنّ وجود المعاني خارجاً أو ذهناً ـ سواء كانت من الجواهر أو الأعراض ـ تابع لعللها وليس اللفظ واقعاً في سلسلة عللها ليعقل ايجاد المعنى باللفظ، حيث قلنا هناك أنّ المقصود ايجاد فعالية واستجابة ذهنية تصورية في التعامل مع المفاهيم غير الافناء، والنسبة التصادقية الخبرية كالاحساس الذهني التصوري بالدفع والارسال أو بالمنع والزجر أو بالتمني والترجي ونحو ذلك، وحيث إنّ هذه الاستجابات والفعاليات كخطور المعنى حالات ذهنية تصورية أو من شؤونها أمكن ربطها واشراطها باللفظ طبقاً لقانون المنبّه الشرطي الذي تقدّم في نظرية القرن المؤكّد في الوضع، وحيث إنّ المقصود النهائي منها ايجاد نفس هذه الاستجابة الذهنية لا الاستطراق إلى الحكاية عن الخارج كانت معاني تامة انشائية لا اخبارية. وقد تقدّم شرح كلّ ذلك فراجع.

ومن خلال هذا التفكيك يظهر أنّ ما ذكره بعض الأعلام من أنّ مدلول الأمر اعتبار الارسال والتحريك أو الإرادة قياساً على المعاني الاعتبارية غير تام في نفسه، ولا هو دلالة انشائية. مضافاً إلى أنّ اعتبار الارسال أو الارادة لا أثر له، وإنّما الأثر ـ وهو الالزام ـ مترتب على واقع التحريك والارادة لا اعتبارهما.

كما أنّ من جعل مدلول الأمر النسبة الارسالية والطلبية والاستفهامية ونحوها، أو نسبة الارسال إلى المرسل والمرسل إليه، تقدّم الجواب عليه بأنّ الارسال والطلب ليس نسبة أصلاً، ولو كان نسبة فهو خارجي، فتكون النسبة تحليلية ناقصة اخطارية، كالظرفية والابتدائية، لا تامة ولا انشائية.

نعم، لو أُريد بالنسبة الارسالية الحالة الواقعية التي تحصل في الذهن، وهي حالة الاحساس الذهني بالدفع والارسال ـ أي لحاظ محكي نسبة الفعل إلى الفاعل بما هي مندفع اليها في الذهن أو ممنوع عنها لا بما هي فانية في الخارج ـ فهذا يرجع إلى ما ذكرناه، ويكون صحيحاً، إلّا أنّه لابد وأن لا يراد به تصوّر مفهوم الارسال والدفع أو المنع والزجر أو الاستفهام والتمني، فإنّها مفاهيم افرادية اخطارية حتى إذا كانت مقولات نسبية، مع أنّها ليست كذلك، ففرق بين جملة (اضرب) وجملة (أرسلك نحو الضرب)، فإنّ الأُولى مدلولها انشائي ايجادي، والثانية اخطاري اخباري.

كما أنّ جعل مدلول الأمر وجود الارادة في النفس أو ابراز الاعتبار النفساني للفعل على عهدة المكلّف تقدّم عدم امكان قبوله حتى على مسلك التعهّد فراجع.

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ الجمل الخبرية في مقام الانشاء في باب العقود والايقاعات من قبيل (بعت) من حيث الدلالة خبرية وليست انشائية، فإنّه يخبر عن أنّه يبيع الآن بنفس هذا الاستعمال، نظير قولنا (أتكلّم) مريداً به التكلّم بنفس هذا الكلام وهو إخبار محض وإن كان المعنى مقولة اعتبارية.

نعم، الجملة الخبرية المستعملة في موارد الأمر والنهي، من قبيل: (يعيد وأعاد) يمكن أن تكون مستعملة في نفس المعنى المستعمل فيه فعل الأمر، فكأنّه قال: (أعد) وإن كان الظاهر أنّها أيضاً مستعملة في المعنى الخبري بالنحو

المتقدّم شرحه مفصّلاً في بحث الجمل الخبرية فراجع.

كما ويتّضح وجه عدم المجازية في استعمال الأمر في موارد الاستحباب أو التهديد والتعجيز أو الامتحان أو التقية؛ لأنّ صيغ الأمر فيها جميعاً مستعملة في معناها الحقيقي الانشائي ـ بالمعنى المتقدم في تفسير انشائية الدلالة ـ وإنّما التخلّف في الظهور التصديقي والكشف عن الارادة اللزومية الجـدّية وهـو لا يستلزم المجازية ـ على ما سيأتي في أبحاث العام والخاص والمطلق والمقيّد ـ كما أنّه يتّضح وجه حمل الأمر على الاستحباب مع مجيء قرينة على الترخيص في الترك، حيث قيل في الإشكال عليه بأنّ الأمر لو كان موضوعاً للوجوب فبعد مجيء قرينة على نفي الوجوب كيف نثبت الاستحباب؟ فإنّ مدلول الأمر وضعاً لم يكن إلّا معنىً واحداً وهو الوجوب، وقد علم عدم ارادته جدّاً، فكيف يثبت ارادة الاستحباب ولا دال عليه اثباتاً؟

وهذا الإشكال حاول الاجابة عليه أصحاب مسلك وضع الأمر للوجوب بأنّ الأمر موضوع بوضع طولي للاستحباب عند عدم ارادة الوجوب.

وهذا الجواب ـ مضافاً إلى أنّ فيه تكلّف ويقتضي تغيّر المعنى المستعمل فيه الأمر بورود القرينة المنفصلة على الترخيص، وهو خلاف الوجدان ـ لا نحتاج إليه على ضوء ما تقدّم، فإنّ المدلول الوضعي للأمر يبقى محفوظاً حتى مع ورود الترخيص في الترك، وهو يقتضي الاستحباب لا محالة في فرض الكشف عن عدم ارادة الوجوب جدّاً. وإن شئت قلت: الظهور التصديقي في ارادة أصـل الرجحان المنسجم مع المدلول الوضعي والاستعمالي الانشائي للأمر يبقى على حاله، فلا وجه لرفع اليد عنه حتى مع الكشف عن الترخيص في الترك وعدم ارادة الوجوب ثبوتاً الأنسب مع الأمر.

▣ اتحاد الطلب والارادة :

بحث في الكفاية في مادة الأمر عن جهة تحت عنوان اتحاد الطلب والارادة وتغايرهما ناسباً إلى الأشعري القول بتغايرهما وإلى المعتزلي باتحادهما، ثمّ حاول الجمع بينهما بدعوى انّ النزاع لفظي وانّ القائل أراد التغاير بين الارادة بوجودها الحقيقي الذي هو منصرف لفظها مع الطلب بوجوده الانشائي المنصرف إليه لفظه أيضاً، والقائل بالاتحاد أراد الاتحاد بين الارادة والطلب بوجودهما الحقيقي، واختار هو اتحادهما مفهوماً وحقيقة وانشاءً، ثمّ أفاد بأنّ اختلاف المعنى الانصرافي لكل منهما ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما، ثمّ تصدّى للبحث عن المغايرة والاتحاد والكلام النفسي والجمل الخبرية المستعملة في الانشاء والجبر والاختيار.

أقول: الأشاعرة لهم في المقام بحثان كلاهما بحثان كلاميان:

الأوّل: في ثبوت الكلام النفسي في النفس وهو غير الكلام اللفظي المتجدد الموجود والحادث المنصرم، وقد التزموا بذلك لتصحيح متكلمية الله سبحانه وقدمها كسائر صفات الله القديمة كي لا يلزم قيام الحادث بالقديم المحال.

الثاني: انّ الارادة الأزلية الالهية لا يمكن أن تتخلف عن المراد، ومعه لا يمكن أن يكون العاصي الذي لم يرد الله صدور الفعل منه مطيعاً ولا المطيع عاصياً، وهذا هو الجبر في أفعال العباد، ولازم ذلك أن لا تكون ارادة من قبل الله سبحانه في حق العاصي أن يفعل وإلّا لزم تخلفها عن المراد مع انّه مأمور به ومطلوب منه تشريعاً فلا محالة تكون الارادة غير الطلب.

وواضح انّ كلا هذين البحثين كلاميان وثبوتيان لا ربط لهما بالبحث الأُصولي عن مدلول الأمر وهو الطلب، وانّه متحد مع الارادة مفهوماً ومصداقاً أو مغاير معها، واستفادة هذا الأخير من البحثين الكلاميين من الخلط في المنهجة بين الأبحاث الثبوتية العقلية والبحوث اللغوية.

توضيح ذلك: انّ البحث اللغوي بحث عن تحديد معنى اللفظ وما وضع له ويدلّ عليه، بخلاف البحث العقلي الكلامي، ففي المقام قد يـختار انّ لفـظي الطلب والارادة موضوعان لمعنى واحد ومع ذلك يختار انّ هناك كلاماً نفسياً لتصحيح متكلمية الله وقدمها كما قد يختار تعدد المفهومين في البحث اللغوي، ومع ذلك يختار في البحث الكلامي عدم وجود شيء اسمه الكلام النـفسي، فلا ربط للبحثين أحدهما بالآخر.

وكذلك البحث الكلامي الثاني، لوضوح انّ مراد الأشعري بـالارادة الارادة الأزلية التكوينية الفاعلة والتي تكون علة لايجاد الأشياء، وهذا ليس هو المراد من الطلب والارادة التشريعية جزماً حتى عند القائل بوحدتهما، فـالأشعري لا ينكر وجود الارادة التشريعية المساوقة للطلب، كما انّه ليس نظره إلى البحث عن المدلول اللغوي للفظي الارادة والطلب الاسميين ولا للأمر مادة أو صيغة أصلاً فلا ينبغي خلط الأبحاث بعضها ببعض.

فالصحيح البحث أوّلاً عن مدلول الارادة والطلب، ولا اشكال في تغايرهما مفهوماً، بل وتباينهما مصداقاً أيضاً، لأنّ الارادة اسم لصفة في النفس هي الشوق المؤكد أو فعل للنفس هو هجمة النفس وعزمه على العمل بينما الطلب اسـم للسعي والتحرك الخارجي نحو شيء، وإنّما يصدق الأمر على الطلب من الغير باعتبار كون أمره للغير بنفسه مصداق للطلب والسعي من قبل الآمر نحو تحقق

المطلوب من الغير. وبهذا يعرف انّ الطلب مباين مع الارادة مفهوماً ومصداقاً.

ثمّ يأتي البحث عن الكلام النفسي وعدمه وهذا هو البحث الكلامي الأوّل ولم يعرف انّ الأشعري يدعي انّه مدلول اللفظ بوجه أصلاً؛ بل لعل الدلالة عليه دلالة عقلية التزامية عنده مع كون المدلول هو المدلول التصوري أو التصديقي بمعنى قصد الإخبار والحكاية أو الاعتبار أو غير ذلك[١]. وهذا بحث كلامي صرف، ثمّ البحث عن الجبر والاختيار وهو بحث كلامي فلسفي أيضاً.

ونقول بلحاظ البحث الثبوتي الأوّل:

أوّلاً ـ انّ صفات الله سبحانه تنقسم إلى صفات الذات وصفات الفعل، أي المنتزعة عن العقل ومنها التكلم، وهذا النوع لا محالة يكون حادثاً لحدوث الفعل نظير الخالقية والرازقية وغيرهما، والميزان في تشخيص ذلك موكول إلى محله من الأبحاث. فلا ملزم لأصل البحث المذكور.

وثانياً ـ وضوح ووجدانية عدم وجود شيء في النفس في موارد الكلام غير التصور والتصديق يمكن أن نسميه بالكلام النفسي، وكل ما يذكر من الشواهد والمؤيدات شعرية لا محصل لها.

وثالثاً ـ لو فرض وجود شيء فلا اشكال في انّ عنوان الكلام والمتكلمية لا ينتزع إلّا عن الفعل الجارحي المعبر عنه بالنطق بالأصوات والذي تحققه لا يتوقف على شيء أكثر من التلفظ وقصد المعنى، فأصل هذا البحث لغو لا طائل تحته.

---

(١) والشعر المعروف أيضاً ـ الذي ذكر في الكتاب ـ لا يقتضي أكثر من ذلك.

وأمّا بلحاظ البحث الثبوتي الثاني أعني الجبر والتفويض فقد بحثه الشهيد الصدر ﷺ في الكتاب ضمن المسألتين الكلامية والفلسفية. أي تارة من جهة انّ الفعل هل هو منتسب إلى الإنسان أو إلى الله أو اليهما معاً بنحو طولي أو عرضي، وقد سمّاه بالبحث الكلامي. والجهة الأُخرى في الجبر والاختيار وهي الجهة المهمة للبحث وإن كان بينها وبين الجهة الأُولى ارتباط في الجملة كما بيّن في الكتاب.

ونحن نقول: انّ منشأ شبهة الجبر أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يقال في البحث عن الجهة الأُولى ـ من يصدر عنه الفعل ـ أنّ أفعال الإنسان تصدر من الله سبحانه وانّ الإنسان ليس إلّا محلاً وعلّة مادية نـظير الخشب عندما يصنعه النجار سريراً، ولعلّ هذا هو مدعى الأشعري.

وفيـه: ما هو واضح بالبداهة والوجدان من الفرق بين حركة قلب الإنسان أو معدته وحركة يده أو رجله الاختيارية من حيث انّ للانسان واختياره دخلاً في صدوره وانّه ليس مجرد محل لايجاد الغير هذه الحركة فيه.

الثاني: شبهة انّ الله عالم بمعصية العاصي واطاعة المطيع وعلمه لا يمكن أن يتخلّف عن المعلوم لاستحالة الجهل في حقه، وهذا يعني استحالة عدم تحقق العصيان من العاصي وعدم تحقق الاطاعة من المطيع، وانّ صدور تلك المعصية وهذه الاطاعة ضرورية وهو مساوق مع الجبرية والحتمية وهذا هو المعبر عنه في شعر خيام (گر مى نخورم علم خدا جهل بود).

وفيـه: ما هو واضح من انّ العلم ليس دوره إلّا الكشف لا التأثير في وقوع المعلوم وعدم وقوعه واستحالة الجهل في علم الله عزوجل لا تعني كونه علّة

لتحقق الواقع المنكشف به، وأي ربط لأحدهما بالآخر؟! فإذا استحال مثلاً العلم بأمر ممكن أو وجب العلم به لم يكن ذلك سارياً إلى المنكشف بأن يصير ذلك الممكن واجباً أو ممتنعاً، وهذا واضح أيضاً.

الثالث: ـ وهو المهم والأساس ـ وهو الشبهة الفلسفية التي بيّنها السيد الشهيد ﷺ ضمن المقدمتين في المسألة الثانية. ويمكن تقريرها بنحو آخر حاصله: أنّ الفعل الصادر من الإنسان عرض ممكن الوجود فما لم يجب لم يوجد فلابد من تحقق علته وهي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، وهذا بدوره ممكن كذلك فلابد وأن ننتهي إلى الارادة الأولية الواجبة الذات، وهذا هو الجبر. وأُجيب عليه بما في الكتاب فلا نعيد؛ إذ لا زيادة عليه.

ثمّ إنّ هذا الحل الأُصولي بالتقرير الفني الذي ذكره السيد الشهيد ﷺ فتح كبير، تظهر ثمرته وبركاته في بحوث فلسفية وكلامية كثيرة:

منها ـ البحث الكلامي المتقدم، أعني الأمر بين الأمرين حيث يكون الفعل المباشري الصادر من الإنسان منسوباً إليه واختيارياً في الوقت الذي لا يكون فيه تفويض؛ لأنّ نفس السلطنة والقدرة بل الوجود آناً فآناً من قبل الله سبحانه والممكن محتاج إلى الفاعل حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط؛ لأنّ نكتة احتياجه وافتقاره إنّما هو في ذاته. فيكون نظير حركة اليد المشلولة بعد ايصال الطبيب للسلك الكهربائي إليها لتصبح يده سالمة.

ومنها ـ حلّ مشكلة قدم العالم، فإنّه بناءً على تفسير الاختيارية بالسلطنة ووضوح كون أفعال الله سبحانه اختيارية فلا موضوع لشبهة قدم العالم، فإنّها مبنية على قانون الشيء ما لم يجب لم يوجد وتفسير صدور المخلوقات عن الله

بقانون العلية بمعناه الفلسفي. ومن هنا أيضاً اضطروا إلى القول بالعقول العشرة وانّ المخلوق الأوّل هو العقل الأوّل ثمّ العقول الأُخرى بحسب الترتيب إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الفلكية ثمّ إلى عالم الطبيعة فإنّ كل ذلك مبني على قاعدة الوجوب والعلية بالتفسير الفلسفي.

ومنهـا ـ انّ تحقيق صغرى قانون العلية الفلسفي وكون الموجودات صادرة به يصبح مشكوكاً فيه بهذا البيان وبما حققه السيد الشهيد في بحث الأُسس المنطقية بل لا يثبت أكثر من وجود فاعل ونكتة مشتركة لتحقق الأشياء والمخلوقات فلعلها عبارة عن الارادة الالهية المباشرة أو الملك الموكل بالخلق المعين وبذلك يمكن الأخذ والحفاظ على ظواهر الآيات والروايات والتصورات المستفادة منها في تفسير الخلق والمبدأ والمعاد فينهار كثير من البناءات الفلسفية في هذه المجالات كالعقول العشرة والحركة الجوهرية وغير ذلك من البحوث.

وهذا منهج جديد في بناء الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى كثير بحث ونـقد وتمحيص بحيث قد يمكن على أساس ذلك اعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظواهر القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التي وقع فيها بالفعل الفلاسفة فيكون مثلاً قوله تعالى: ﴿**قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاَماً...**﴾[(١)] قابلاً للقبول بتمام ظاهره من انّ النار أصبحت غير حارّة وغير محرقة.

وقوله تعالى: ﴿... **أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[(٢)] يؤخذ بظاهره، وكذلك يمكن تفسير المعاجز والكرامات بلا مشكلة أصلاً.

---

(١) سورة الأنبياء: ٦٩.

(٢) سورة يس: ٨٢.

ص ٤٢ قوله: (وهكذا يتلخص أنّه في غالب الفروض...).

التحقيق هو التفصيل بين ما إذا كان المسافر من نيّته أن يرجع قبل العشرة وإنّما يريد مجرد النية لكي يتم في صلاته ويصوم ثمّ يرجع عن نيته فهذا لا تتأتى منه النية جداً على المسالك الثلاثة في تفسير النية.

وبين ما إذا لم يكن له مثل هذه النية بل المكث عشرة أو أقل في حقه سيّان، إلّا انّه لا غرض له فيه وإنّما تمام غرضه منحصر في تصحيح الصوم والاتمام ومثل هذا المكلف يشهد الوجدان بأنّه تتأتى منه النية والقصد خارجاً، وما أكثر ما يبتلى بذلك بلا حاجة إلى أي نذر أو شيء، وهذا الوجدان تفسيره يكون بأحد أمرين:

١ ـ أن يكون المكلّف غافلاً عن كون غرضه يتحقق بنفس النية والقصد والذي يتحقق قبل زمان الفعل المنوي فلا حاجة له إلى فعله، ومع غفلته عن ذلك يتصور توقف غرضه على المنوي فيقصده أو يشتاق إليه ويريده جداً، وهذا واضح.

٢ ـ أن يكون المكلّف مدققاً محققاً ملتفتاً إلى ما ذكرناه ومع ذلك تتأتى منه النية، وذلك لأنّه متوجه حينئذٍ إلى أنّ النية والقصد المذكور لا يكون جدياً منه إذا لم يبن فعلاً على المكث عشرة أيّام فهو ينوي المكث عشرة أيّام جداً رغم علمه انّه في زمان الفعل المنوي لن يحتاج إليه لغرضه في هذا السفر ولكنه يحتاج إليه لكي تكون نيته جزمية جدية في أسفاره الأُخرى، وإلّا لما أتت نية منه حقيقة، وهذا الغرض وإن كان مقدمياً ولكنه يكفي في حصول القصد والنية بل والشوق بمعنى الارادة اللازمة عقلاً للأفعال. نعم من لا يبني على هذه النكتة لا تتأتى منه النية والقصد الجدي للاقامة عشرة أيّام كما أفاده السيد الشهيد ﰁ.

دلالات صيغة الأمر

ص ٤٧ قوله: (ولابد من أن نستبعد...).

بل يرد على مدعى السيد الخوئي ﷺ زائداً على الاشكال في المبنى اشكالان بنائيان آخران:

أحدهما: ما تقدّم من أنّه بناءً على مسلك التعهد يكون المدلول الوضعي هو المدلول التصديقي الأوّل، وهو قصد الاخطار التصوري لا المدلول التصديقي الثاني، وهو الاعتبار النفساني بدليل صحة الاستعمال في موارد فقدان الداعي الجدّي أيضاً وعدم وجود عناية فيه أصلاً. وقد تقدم سنخ هذا الاشكال عليه في بحث النسب التامة.

الثاني: انّ أصحاب مسلك التعهد أيضاً لابد لهم من تصوير مدلول تصوري اخطاري أو ايجادي للفظ، غاية الأمر يدعون أنّه دلالة حاصلة من الانس وليست هي الدلالة الوضعية، وإنّما الدلالة الوضعية هي القصد وارادة اخطار ذلك المعنى التصوري، ومن الواضح أنّ صيغة الأمر وأدوات الانشاء عموماً لابد لها من مدلول تصوري.

وهذا لم يبرزه السيد الخوئي ﷺ، فإذا لم يكن لها أي مدلول تصوّري فهذا خلف كونها موضوعة لمعاني وليست مهملة، وإن كان لها معنى تصوري فلابد

من إبرازه وإبراز الفرق بينه وبين سائر الصيغ كصيغة فعل الماضي والمضارع وتفسير وجه عدم إمكان استعمال صيغة الأمر في مقام الاخبار بخلاف الماضي والمضارع حيث يمكن استعمالهما في مقام الاخبار والانشاء معاً.

فهذه نقطة فراغ لابد من ملئها على كل المسالك في حقيقة الوضع.

ص ٤٧ قوله: (الجهة الاُولى ـ في دلالتها على الطلب...).

تقدّم البحث عن دلالة صيغة الأمر على الطلب وعن معنى انشائية الجمل الانشائية في مبحث الخبر والانشاء من الجزء الأوّل وفي مبحث مادة الأمر فليراجع هناك. ويظهر ممّا تقدّم هناك نكات جديدة لم تذكر هنا.

والتحليل المذكور هنا للجملة الفعلية من قبل السيد الشهيد الصدر ﵀ يختلف عمّا ذكره في الجزء الأوّل، وما ذكره هناك هو الأدقُّ والأمتن، فراجع وتأمل.

ص ٥١ قوله: (الاولى...).

التعبير بالدلالة الالتزامية عن الارادة غير فني، فإنّه لو اُريد الدلالة التصورية فواضح العدم، وإن اُريد الدلالة التصديقية فهو فرع وجود مدلول تصديقي، والكلام في المدلول التصوري الوضعي لصيغة الأمر.

ولعلّ المقصود انّ الارسال أو النسبة الارساليّة والطلبية تناسب الارادة وتطابقها لا التعجيز والاستهزاء، فيكون مقتضى التطابق الذي هو أيضاً ظهور حالي ولكنه ايجابي لا سلبي ـ كما في الوجه الثاني ـ وجود داعي الطلب والارادة، كما في الحاشية.

ص ٥٣ قوله: (أمّا مسلك الإطلاق...).

الإشكال في تمامية الإطلاق اللفظي لا المقامي، فيقال بأنّ اللفظ في صيغة الأمر إذا لم يكن دالاً على الطلب أو الارادة، فلا يمكن اجراء الإطلاق اللفظي لاثبات الوجوب أو الطلب الشديد؛ لعدم التعرض لفظاً للطلب أو الارادة.

والجواب: بأنّ المفروض دلالة صيغة الأمر على الطلب والارادة لفظاً، امّا بالملازمة التصورية التي يدعيها السيد الشهيد ﵀ ـ وهو بعيد جداً ـ أو باعتبار أنّ البعث والارسال يناسب الطلب والارادة فتكون كالدلالات اللفظية، فتجري مقدمات الحكمة بلحاظ الطلب المنكشف بأحد التقريبات المتقدمة للاطلاق المثبت لوجوبية الطلب في بحث مادة الأمر، وقلنا هناك بأنّ تلك التقريبات إنّما تتم في دلالة صيغة الأمر لا مادته.

ص ٥٤ (الهامش):

جوابه امّا بالنسبة للاطلاق اللفظي فقد عرفته. وأمّا بالنسبة للوضع فلا وجه لاستبعاد التحصيص على أنّه يمكن القول بأنّ التناسب للارسال والبعث الانشائي إنّما هو الارادة اللزومية لا الاستحبابية.

وإن شئت قلت: المنشأ بالصيغة ـ بالمعنى المعقول الذي تقدم ـ إنّما هو الارسال الالزامي الشديد المساوق للوجوب لا انشاء مطلق الارسال.

ص ٥٥ قوله: (الاولى...).

يمكن المناقشة فيها: بأنّ هذه الملازمة مبنية على أن تذكر الصفة المستلزمة للانتقال إلى الأمر الشرعي كعنوان المتشرع المطبّق لحكم الشارع على أفعاله، ومثل هذه الدلالة بحاجة إلى ما يدلّ عليها في مرحلة الاثبات، ولا يكفي مجرد

عدم الإطلاق والتضييق لافادة الملازمة.

هذا مضافاً إلى انّ الوجدان العرفي لا يساعد هذا التخريج، فإنّ المتكلم عندما يقول: (يعيد...) لا يلاحظ مثل هذا العنوان جزماً.

ومنه يظهر عدم عرفية النكات الثانية والثالثة فإنّهما مترتبان على ذلك. وامّا النكتة الرابعة فيمكن المناقشة فيها بأنّ النسبة الصدورية الناقصة يمكن تعلّق الارادة والطلب بها إلّا انها ليست النسبة الخبرية وإنّما النسبة الخبرية هي النسبة التصادقية التامة وهي لا تتعلق بها الارادة؛ لأنّها إنّما تتعلق بما لا تحقق له.

نعم، هناك معنى آخر سيأتي لعلّه المراد من هذه النكتة، إلّا انّه سوف يجعلها وجهاً ونكتة للمسلك الثاني لا لهذا المسلك على ما سنوضح.

ص ٥٧ قوله: (وأقرب هذه النكات ما لم تكن قرينة معينة لإحداها النكتة الأُولى...).

بل النكتة الأخيرة أي قوله: (يعيد) مستعمل في نفس النسبة التصادقية أو الصدورية الفعلية، ولكن بقصد التسبب وارسال المكلف نحو تحقيقه نظير (بعت) الانشائي؛ لأنّ النكتة الأُولى ـ أي الاخبار عن وقوع الاعادة عمن يلتزم بالشريعة ـ فيها التواء وعناية كبيرة إذ من أين يفهم المكلف ما هي الشريعة إلّا من نفس هذا الخطاب، مضافاً إلى أنّه لا ظهور لمقام الانشاء في أصل الإخبار ليقال بأنّه أقوى من الظهور في الإطلاق وعدم التقييد فإنّه ظهور حالي وهو في غير مقام الانشاء الذي هو مفروض في مثل هذه الجمل، فالمستظهر هو الوجه الأخير لا الأوّل ولا الوجهان المتوسطان؛ لوضوح عدم جريان نكتتهما في المقام كما يظهر بالتأمل.

ص ٥٧ قوله: (المسلك الثاني...).

التحقيق: أنّ هذا المسلك معقول على مبنى المشهور من كون الدلالة الوضعيّة تصورية لا تصديقية، وذلك بتقريب انّ النسبة الخبرية في عالم اللحاظ والتصور لها لحاظان: لحاظ تصوري ينظر فيه إلى معنى الجملة بما أنّه مفروغ عن تحققه، ولحاظ انشائي يلحظ فيه معنى الجملة بما أنّه يطلب ويسعى إلى ايجاده وتحقيقه.

وقد ذكر السيد الشهيد ﷺ ذلك في بحث الخبر والانشاء في مثل جملة (بعت) اخباراً وانشاءً، وهذا كما يعقل في الجمل الخبرية الدالّة على الأُمور الاعتبارية كذلك يعقل في الجمل الخبرية الأُخرى، فيمكن أن تلحظ نسبة الاعادة إلى الفاعل بنظر ايجادي يسعى إلى تحقيقه، ولعلّ لام الأمر الداخل على فعل المضارع يجعله بهذا المعنى، وهذا هو الذي يجعل فعل المضارع مناسباً لهذه النظرة لا الماضي إلّا إذا وقع في سياق الشرط فانقلب إلى المضارع معنىً، ولا الجملة الاسمية إلّا في مقام الدعاء الذي ليس طلباً للايجاد من المخاطب.

وعلى هذا الأساس يكون الفرق بين الجملة الخبرية في مقام الانشاء معها في مقام الاخبار بلحاظ المدلول التصوري وهو كيفية لحاظ النسبة الخبرية. نعم، أصل النسبة التصادفية محفوظة فيهما. ولعلّه بهذا يقع تصالح بين المسلكين والاتجاهين، فكل منهما لاحظ جانباً من الدلالة التصورية، فتدبر جيداً.

ص ٦٤ قوله: (المسألة الأُولى...).

منشأ الإشكال عند مدرسة الميرزا النائيني ﷺ على ما في كلمات السيد الخوئي ﷺ يرجع إلى البيان التالي:

إنّ الأمر إذا أُريد تعلّقه بالأعم من فعل المكلّف وفعل الغير ـ بما هو فعل صادر عن الغير بلا ارتباط له بالمكلّف ـ فهذا غير معقول ثبوتاً؛ لأنّ فعل الغير لا يعقل أن يتعلّق به تكليف الإنسان، وإن أُريد تعلقه بالأعم من فعله والتسبيب إلى فعل الغير فهذا وإن كان يعقل ثبوتاً تعلّق التكليف به، إلّا أنّه خلاف الظاهر؛ للزوم كون المتعلّق هو الجامع بين الفعل والتسبيب، ولزوم كون مجرّد التسبيب كافياً لتحقق الامتثال ولو لم يفعل الغير بعد، وهذا خلف.

وهذا البيان أجاب عليه السيد الشهيد بجوابين كما في الكتاب؛ وتوضيحهما:

أوّلاً ـ انّ الجامع بين فعل المكلّف وفعل الغير الصادر منه بلا تسبيب من المكلّف يعقل تعلّق التكليف به؛ لأنّه جامع بين الفعل الاختياري وغير الاختياري وهو اختياري على ما سيأتي من السيد الخوئي نفسه.

لا يقال: ليس الاشكال هنا من ناحية عدم المقدورية ليقال بأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وإنّما الاشكال من ناحية عدم صحّة تعلّق تكليف شخصٍ بفعل غيره من دون انتساب ذلك الفعل إلى المكلّف أصلاً؛ لأنّ هذا خلف توجه التكليف إلى هذا المكلّف.

وبتعبير آخر: انّ نفس توجه التكليف إلى شخص يكون مقيداً لبياً لمتعلق الأمر بكونه الحصة المنتسبة إليه لا المنتسبة إلى غيره والأجنبية عنه بالمرة أي لا تنتسب إليه حتى بنحو التسبيب. وهذا نظير سائر قيود الوجوب التي تكون قيوداً للواجب أيضاً ثبوتاً.

فإنّه يقال: هذه النكتة إن أُريد منها نكتة اثباتية لأخذ التقييد بالانتساب المذكور فهو صحيح ويقبله السيد الشهيد كما في الكتاب، وإن أُريد بها نكتة

ثبوتية للتقييد فغير صحيح؛ إذ لا محذور ثبوتي في أن يكون روح الحكم أو الاعتبار متعلقاً بالجامع بين فعله وفعل الغير، فالمولى يريد هذا الجامع أو يعتبره على ذمّة المكلّف.

وثانياً ـ لو تنزلنا عن ذلك قلنا إنّه لا مانع أن يتعلّق الأمر بالجامع الأعم من فعل المكلّف أو فعل غيره الصادر منه بتسبيب المكلّف، وما ذكر من انّ لازمه كون التسبيب عدلاً للفعل ومجزياً وهو خلاف الظاهر. مدفوع بأنّ المتعلق هو الفعل الصادر بالتسبيب لا نفس التسبيب.

وإن شئت قلت: إنّ المحذور المذكور إنّما يقتضي تقييد إطلاق متعلق الأمر بمقدار فعل الغير غير المنتسب إلى المكلّف ولو بالتسبيب، وامّا غيره من حصص المتعلّق فيبقى تحت إطلاق المتعلّق ولازمه الاجتزاء بفعل الغير المتسبب إليه من قبل المكلف، وهذا لا يتحقق إلّا بصدور الفعل من الغير خارجاً.

ثمّ انّ ادخال بحث النيابة في هذه المسألة خلط بين التسبيب والنيابة وبينهما عموم من وجه؛ إذ النيابة متقومة بالاتيان بالفعل بنية الغير سواءً كان بتسبيبه أم لا، بخلاف التسبيب فإنّه يصدق حتى لو جاء به الغير بنية نفسه كما هو واضح، فمسألة النيابة أجنبية عن هذا البحث.

ص ٧٠ قوله: (الثاني: لو سلم انعقاد إطلاق المادة...).

ما ذكر في الهامش غير تام لأنّ مدلول الهيئة لا يكون مقيداً لبّاً بعدم تحقق الملاك كيف وإلّا لزم عدم إمكان التمسك باطلاق الهيئة كلما شك واحتمل وفاء غير المأمور به بالملاك واجزائه عنه لكونه من التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية له، بل إطلاق الأمر بنفسه نافٍ لوفاء غير المأمور به بالملاك

واجزائه فإذا ثبت خلافه في مورد كان تخصيصاً وتقييداً لإطلاق الأمر لا محالة لا تخصّصاً.

ص ٧٠ قوله: (الملاك الثاني: أنّه وإن لم يكن الأصل...).

هذا نظير ما إذا ورد: أكرم كل عالم، ويحرم اكرام فساق العلماء، وورد في دليل ثالث: لا يحرم اكرام زيد الفاسق منهم، فإنّ الأولين لو كانا منفصلين رجعنا في زيد الفاسق بعد تخصيص دليل حرمته بالقيد الثاني إلى عموم العام لاثبات وجوب اكرامه كالعالم العادل، وأمّا إذا كان المقيّد الأوّل متصلاً بالعام فلا يصح ذلك؛ لأنّ العام لم ينعقد عموم له بالنسبة للفساق من العلماء، وهذا واضح.

ص ٧٠ قوله: (ثانياً ـ النقض بسائر موارد التقييد...).

يمكن دفع النقض بأنّ دليل التقييد الشرعي يدل بالملازمة على عدم سقوط الأمر والوجوب إلّا بالاتيان بالمقيّد فينفي بنفسه الاجتزاء بالمطلق، أي الاتيان بفاقد القيد، وإلّا كان لغواً ولم يكن شرطاً في الواجب إذا كان وافياً بتمام الملاك، وأمّا إذا كان الاجزاء من باب التفويت للملاك فيلزم تقييد آخر في الواجب بلزوم المبادرة وايقاعه قبل تحقق الفرد الفاقد، وهذا أيضاً منفي بإطلاق المتعلّق.

وهذا بخلاف المورد الذي يكون عدم إطلاق المادة لمحذور عقلي في خصوص اطلاقها لحصة وفرد كما في المقام وموارد الاجتماع مع احتمال وفاء الفاقد بالملاك والاجتزاء به، فإنّه لا دليل على عدم الاجتزاء به عندئذٍ إلّا إطلاق الأمر نفسه.

هذا، إلّا أنّ الصحيح أنّ أصل النقض وارد على المحقّق العراقي ﷺ، فإنّه لا إشكال في الرجوع فقهياً إلى إطلاق الأمر في موارد تقييد متعلقه ولو بمقيّد

منفصل بقيد، وبه يثبت عدم الاجتزاء بفاقد القيد ولزوم الاتيان بالمقيّد لا بدليل القيد. ومن هنا نحتاج إلى جواب حلّي للشبهة المذكورة في هذا البيان؛ ولهذا لم يكتف السيد الشهيد ﷺ بهذين الجوابين وتصدّى لحلّ الشبهة بجوابين آخرين.

ص ٧١ قوله: (ثالثاً...).

حاصل هذا الوجه ـ والذي هو أحد الأجوبة الحلّية على الشبهة ـ أنّ تحقق الواجب والامتثال لا يكون عدمه شرطاً في الايجاب والأمر إمّا بنحو الشرط المتأخر بحيث يستكشف به عدم الأمر من أوّل الأمر فواضح جداً؛ إذ يلزم أن لا يكون ما حققه المكلّف واجباً وامتثالاً وهو تهافت، وإمّا بنحو الشرط المقارن أي سقوط الأمر بقاءً بالامتثال.

فهذا أوّلاً ـ غير صحيح، فإن فعل المحبوب لا يخرجه عن المحبوبية حتى بقاءً.

وثانياً ـ قد يقال: إنّه غير ضار في المقام؛ إذ بالمقيد نستكشف انّ الايجاب الفعلي قبل الامتثال متعلقه الحصة المقيّدة أي الاختيارية، فيكون مقتضى إطلاق الهيئة الفعلي قبل تحقق الحصة غير الاختيارية والمتعلق بالمقيّد ولو بالدليل المنفصل لزوم الاتيان به، بل بقائه وعدم سقوطه بمقتضى هذه الدلالة الالتزامية بين ثبوت الايجاب المتعلّق بالمقيّد حدوثاً وبين بقائه إذا لم يتحقّق المقيّد، وإن لم يكن إطلاق لهيئة الأمر بلحاظ مرحلة البقاء ابتداءً.

إلّا أنّ هذا الجواب غير تام؛ لأنّه لا توجد دلالة التزامية على بقاء وجوب المقيّد بعد تحقّق الحصة غير الاختيارية، وإنّما الدليل عليه إطلاق هيئة الأمر بلحاظ مرحلة البقاء، والمفروض إجماله، وليس في دليل الأمر إطلاقان

أحدهما بلحاظ ذات المتعلّق الجامع والآخر بلحاظ المقيّد ليتمسّك بالإطلاق الثاني بعد إجمال الأوّل، بل هو إطلاق واحد، والمفروض أنّه لا يمكن التمسك بـه.

ص ٧١ قوله: (رابعاً ـ أنّ من يرى ...).

قد يقـال: إن أُريد بالامتثال ما يعمّ تحقيق الغرض من الأمر الذي لا إشكال في كونه امتثالاً بحكم العقل فهذا يوقعنا في المحذور الذي ذكرناه وانّه لا يصحّ التمسك باطلاق الأمر كلما احتملنا الاجتزاء وحصول غرضه بغير المأمور به، وإن أُريد به خصوص الاتيان بالواجب ـ مع انّه بلا موجب بعد كون اتيان الغرض امتثالاً أيضاً ـ فإن أُريد الواجب الذي هو متعلق الهيئة أي مدلول المادة رجع الاشكال، وإن أُريد الواجب الواقعي ـ كما هو ظاهر الكتاب ـ فلازمه أيضاً انّه لو احتملنا انّ الواجب الواقعي هو الأعم لم يصح التمسك باطلاق الهيئة، فلو دلّ دليل على وجوب عتق الرقبة المؤمنة واحتملنا انّ قيد الايمان ليس واجباً واقعاً بل استحبابي لم يصح التمسك باطلاق الهيئة؛ لأنّه تمسك بالعام فـي الشـبهة المصداقية، وهو واضح البطلان.

وإن أُريد جعل عدم احراز الامتثال قيداً فمن الواضح انّ الاحراز وعدم العلم ليس قيداً في التكاليف الواقعية، وإنّما يكون قيداً في الأحكام الظاهرية.

فإنّه يقـال: هذا الإشكال ـ الذي ذكرناه في الدورة السابقة ـ غير وارد، بل هذا الجواب جواب آخر حلّي غير ما قرّرنا به الجواب الثـالث، والذي هـو الجواب الحلّي الأوّل.

وحاصله: أنّ الإطلاق للهيئة بقاءً أيضاً غير ساقط لمن يأتي بفاقد القـيد

بحيث لا نحتاج إلى التمسك بالدلالة الالتزامية لاطلاق الهيئة بلحاظ الحدوث ـ كما في الجواب السابق ـ وذلك لأنّ ما هو المقيّد للهيئة والايجاب ليس هو إطلاق المادّة، بل حكم العقل مثلاً بعدم بقاء الايجاب بعد امتثاله ولزوم سقوطه، وهذا مقيّد كلّي متصل بكل الخطابات الشرعية والأوامر وبهذا العنوان وكلّ من إطلاق المادة ومتعلق الأمر لحصة أو تقييدها بقيد يحرز أو ينفي تحقق صغرى الشرط والقيد المذكور المأخوذ لبّاً في مفاد الهيئة من دون أن يوجب اضافة تقييد أو إطلاق أو إجمال فيه.

وليس عنوان الامتثال مشيراً إلى العنوان المأخوذ في المادة بل واقع الامتثال واتيان ما تعلّق به الايجاب ثبوتاً، فيدلّ هذا الإطلاق في مفاد الأمر على بقاء الأمر والايجاب كلما لم يتحقق امتثاله الواقعي وإطلاق المادة للحصة الفاقدة للقيد لو كان حجة يثبت تحقق الامتثال وبالتالي سقوط الإطلاق المذكور بقاءً وتقييد المادة بقيد سواء كان بدليل متصل أو منفصل إذا ثبت يكون دالاً على تحقق شرط الإطلاق وفعليته لا محالة.

وما ذكر من اشكال التمسك بالشبهة المصداقية لا يرد إذا كان المتعلّق مطلقاً أو مقيداً ـ كما في المثال المذكور في الاشكال ـ فإنّ ظاهر الأمر بعتق الرقبة المؤمنة انّ الواجب والمتعلّق للوجوب هو الرقبة المؤمنة لا مطلق الرقبة.

نعم، لو فرض إجمال المادة والمتعلّق بحيث لم يمكن إثبات اطلاقه ولا تقييده فلا يمكن إثبات الأمر بالمقيّد أيضاً بالخطاب وهو مسلّم، بل لابد من الرجوع فيه إلى الأُصول اللفظية أو العملية الأُخرى، فهذا الاشكال غير متّجه، والجواب الرابع تام أيضاً.

ص ٧١ قوله: (ولو كانت الحرمة بعنوان آخر... فيتمسك باطلاق الهيئة لاثبات عدم الاجتزاء...).

هنا يجري كلام المحقق العراقي ﰆ من انّ إطلاق الهيئة مقيّد بالمادة، وهنا لا يتمّ الجواب الأوّل من الأجوبة الأربعة المتقدمة.

ص ٧٢ قوله: (إلّا أنّ المحقّق النائيني والسيد الاُستاذ...).

أشكل السيد الخوئي ﰆ على الميرزا النائيني ﰆ باشكالين:

الأوّل: إنكار كبرى شرطية الحسن الفاعلي في تحقّق الامتثال والاطاعة.

الثاني: النقض بلزوم أن تكون الأوامر كلّها عبادية بالمعنى الرابع القادم، وهذا خلاف المتسالم عليه فقهياً من ثبوت أوامر وواجبات توصلية، بل خلاف صحة تقسيمها إلى تعبدية وتوصلية بالمعنى الرابع.

ويمكن دفع كلا الإشكالين بأنّ المقصود أنّه يشترط في تحقّق الامتثال عدم الاقدام على المعصية، وهو المقصود بالحسن الفاعلي لا قصد القربة أو قصد الامتثال، وحينئذٍ يندفع الإشكال الثاني بأنّ الواجب التوصلي هو الذي يكون الفعل صادراً بلا قصد المعصية ولا قصد الامتثال، بل لغرض دنيوي، فيكون الحسن الفاعلي بالمعنى العدمي المتقدم محفوظاً فيه، فلا يتوقف الحسن الفاعلي على قصد الامتثال ليساوق العبادية.

ويندفع الإشكال الأوّل: بأنّا إذا تعقّلنا الحسن الفاعلي زائداً على الحسن الفعلي ـ كما تعقّله الميرزا النائيني ﰆ وغيره في بحث التجرّي وعلى أساسه حكم بأنّ التجرّي فيه قبح فاعلي لا فعلي ـ صحّ اشتراطه في العبادات أيضاً،

فإنّه مع الاقدام على المعصية لا يكون العمل قربيّاً حتى إذا لم يكن الفعل قبيحاً ولا حراماً شرعاً، فلعلّ نظر الميرزا النائيني ﷺ في الحسن الفاعلي إلى هذا المعنى ـ أي ما يقابل القبح الفاعلي في بحث التجرّي ـ.

والصحيح في الإجابة على مقالته أن يقال:

أوّلاً ـ أنّه لا معنى للحسن والقبح الفاعليين، بل هما صفتان للأفعال وقبح الاقدام على المعصية، والتجري أيضاً وصف لفعل التجرّي والاقدام لا للفاعل، وإنّما الثابت للفاعل سوء السريرة وهو غير القبح.

وثانياً ـ لو فرض تعقّل الحسن والقبح في الفاعل كالفعل، فمع فرض تعدد الفعل تتعدّد الفاعلية أيضاً، فيمكن أن تكون إحداهما قبيحة والأُخرى حسنة، نظير الصلاة والنظر إلى الأجنبية، وهذا هو الإشكال الصغروي المذكور في الكتاب.

ص ٧٣ قوله: (وكأنّ المحقّق العراقي ﷺ حاول...).

بل هذا وارد أيضاً في كلمات السيّد الخوئي وتقريرات بحثه، كما أنّه لا يختصّ بالوجه الأوّل، بل جعل الانحلال إلى الأوامر الضمنية منشأً للاجابة على الوجوه الأربعة الأُولى ـ التي هي الوجوه الأصلية الأولية قبل التصحيح من قبل السيد الشهيد ﷺ لها وتطويرها ـ فينبغي ايرادها كذلك والاجابة عليها، فراجع وتأمل.

كما أنّ الوجوه الأربعة ترجع إلى ايراد الدور أو المحذور في ثلاث مواضع الأوّل منها بلحاظ الجعل وعروض الأمر، والثاني بلحاظ عالم فعلية الحكم، والثالث بلحاظ عالم قصد الامتثال وداعوية الأمر، كما أنّ الرابع أصله مربوط

به عالم الفعلية، إلّا أنّه بتبع المحذور فيه يسري الامتناع إلى عالم الجعل والقضية الحقيقية أيضاً.

والوجوه الاصلاحية التي ذكرها السيّد الشهيد ﷺ أيضاً تعديل من أجل تسجيل المحذور في أحد هذه العوالم أو المراحل الثلاث.

ص ٧٩ قوله: (الوجه الأوّل:...).

الجواب عليه بما في الهامش، وتوضيحه: أنّ المحذور المذكور في أخذ الوصول في موضوع شخص الحكم مبني على أخذه كذلك، فلو لم يؤخذ ذلك ولا الأمر بوجوده الواقعي، وإنّما يؤخذ في الموضوع القدرة على الامتثال المأخوذ عموماً، وهي موجودة في مورد احتمال التكليف في نفسه فلا دور ولا تهافت، فلا وجه لأخذ الوصول أو العلم في موضوع المجعول الفعلي ولا في الجعل، وإنّما المأخوذ المقدورية فحسب متى ما كانت ولو من جهة احتمال إطلاق التكليف في نفس المكلّف حيث يمكنه قصد الرجاء قطعاً وهو قصد عبادي، وليس فيه دور ولا تهافت.

نعم، يلزم عندئذٍ عدم شمول الخطاب للقاطع بالعدم والغافل ونحوهما، إذ لا يتمكن من قصد الامتثال والتقرّب، كما لا يلتفت إلى جهله لكي يتعلّم إذا لم يكن مقصراً في المقدمات.

إلّا أنّ هذا اشكال مستقل برأسه لابد له من جواب مستقل وهو إمّا بالالتزام بعدم فعلية التكليف في حقه من جهة عدم القدرة على الامتثال حتى رجاءً، أو من جهة عدم امكان الداعوية، كما التزم بذلك بعض والتزم الميرزا النائيني ﷺ في مثل الناسي والغافل بنكتة أُخرى أو الالتزام باطلاق الخطاب للجاهل المركب

أيضاً، وهذا هو الصحيح، وهو جواب آخر علـى هـذا الوجـه؛ لأنّ القـدرة المأخوذة في التكاليف عقلاً أو بالظهور الاثباتي ليس بأكثر من عدم العـجز التكويني الثابت حتى لو جعل التكليف ووصل إليه لا العجز الذي يرتفع بوجود التكليف وفي طوله؛ لأنّ هذا العجز مما يرتفع بالتكليف ويتسبب المولى إلى رفعه بنفس التكليف، فهذا الإطلاق ثابت حتى للجاهل المركب وإن كان غير منجّز عليه عقلاً، كما أنّه داخل في غرض المولى من جعل التكليف، فلا وجه ثبوتي ولا إثباتي لأن يكون قيداً فيه.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا مانع من أخذ العلم بالجعل وموضوعه الملازم مع العلم بفعلية المجعول في موضوع المجعول وهو كافٍ في المقدورية.

فالحاصل: فرق بين أن يكون الوصول ابتداءً مأخوذاً في موضوع المجعول فيلزم الدور أو يكون أخذه من جهة دفع محذور التكليف بغير المقدور فإنّه يمكن أخذ ما يلازم العلم بالمجعول الفعلي عندئذٍ، وليس فيه دور، وبه يندفع محذور التكليف بغير المقدور؛ لأنّه يساوق ويلازم المقدورية.

كما أنّه يمكن أخذ وصول الحب والارادة التي هي روح الحكم ولا يشترط تعلقها بالمقدور كما في المجعول، ويكون العلم باطلاقها أيضاً موجباً للمقدورية كما هو واضح، بلا لزوم دور ولا تهافت لا من ناحية أخذ العلم بالمجعول في موضوعه؛ لعدم أخذه فيه ولا من ناحية عدم المقدورية، والله الهادي للصواب.

ص ٨١ قوله: (يمكن أن نضيف نكتة...).

ما في الهامش من الجواب صحيح، وقد ذكره السيد الشهيد ﷺ في الأبحاث القادمة.

ويمكن أن يضاف عليه بأنّ لحاظ الأمر في طرف المتعلّق لحاظ مستقل عن لحاظه في طرف انشاء الأمر، فهناك لحاظان وملحوظان أحدهما حكائي مشير إلى ما سيحدث من الأمر، والآخر انشائي ايجادي للأمر، ولا محذور في ذلك.

ص ٨١ قوله: (الوجه الثالث...).

هذا بيان لاثبات لغوية الأمر الضمني بقصد الأمر، بل عدم كونه أمراً حقيقياً بل ارشاد إلى عدم سقوط الأمر بذات الفعل بدون قصد الأمر.

والجواب عليه: بما في الهامش صحيح ويمكن تقريره بنحو آخر، وحاصله: انّ قابلية الأمر للداعوية وإن كانت شرطاً في جعل الأمر حتى التوصّلي، بل قيل انّه روح الحكم وحقيقته، فكما لا أمر في مورد عدم امكان الانبعاث للعجز كذلك لا أمر في مورد عدم قابلية الأمر للتحريك بحيث يكون وجوده وعدمه سيان من هذه الناحية.

إلّا انّ هذا لازم في الأمر الاستقلالي بحيث لولاه لزم لغوية جعله، وامّا الضمني فلا يشترط في حصص الأوامر الضمنية داعوية ومحركية مستقلة بالنسبة إلى متعلقاتها بل يمكن أن يكون الغرض منها حفظ داعوية الأمر الاستقلالي نحو ما هو مطلوب المولى من الأمر الاستقلالي.

بل الصحيح أن يقال: بأنّ هذه أيضاً داعوية ومحركيّة للأمر الضمني بقصد الأمر؛ لأنّه يوجب عدم اكتفاء المكلّف بالاتيان بذات الفعل إذا جاء به بلا قصد الأمر واعادة المكلّف للفعل مع قصد الأمر، وهذه داعوية ومحركيّة زائدة حقيقةً ولكنها غير مباشرة وطولية.

وإن شئت قلت: إنّها توسعة لدائرة محركيّة الأمر الاستقلالي بلحاظ تعلّقه

بذات الفعل للموارد التي أدّى المكلّف فيها العمل بلا قصد الأمر، حيث يوجب بقاء الأمر وعدم سقوطه فيضطرّ المكلّف إلى أن يتحرّك من أمر المولى ويعيد العمل مع قصد الأمر، وهذه محركيّة زائدة تحفظ غرض المولى، وهو كافٍ في دفع اللغوية وصحة تقييد متعلّق الأمر بذلك.

ولعلّ هذا هو المقصود ممّا في تقرير الدراسات من انحلال الأمر إلى أمر بذات الفعل وأمر بقصد الأمر، وأنّ الأمر الضمني بقصد الأمر يجعل داعوية الأمر بذات الفعل فعلية، بينما الأمر بذات الفعل لا تكون فيه إلّا داعوية شأنية، المحفوظة حتى في الأمر التوصلي. فليس مقصود صاحب الدراسات طولية الداعويتين أو الأمرين الضمنيين، ليرد عليه الإشكال المذكور في الكتاب.

فالحاصل: المكلّف لولا الأمر الضمني الثاني لما كان يقدم على جعل داعيه من العمل امتثال الأمر الضمني الأوّل، أو قل الأمر الاستقلالي من حيث تعلّقه بذات الفعل، ولا شك في معقوليّة ذلك ووجود محركيّة زائدة فيه مطابقة لغرض المولى من الأمر.

كما أنّ إمكان تحصيل هذه المحركية بالإخبار عن بقاء غرض الأمر المتعلق بذات الفعل وعدم سقوطه بلا قصد الأمر لا يجعل تحصيل ذلك بتعلق الأمر بقصد الأمر لغواً أو مغايراً مع حقيقة الأمر، فإنّه لا يشترط في قابلية محركيّة الأمر انحصار المحركيّة فيه وعدم امكان طريق آخر، كيف وإلّا أصبح كل أمر لغواً، لامكان تحصيل غرضه بالاخبار عن الغرض والحب والارادة ـ بناءً على كفاية ذلك لوجوب الاطاعة عقلاً ـ بلا جعل أمر أصلاً. فالنتيجة أنّ الأمر الضمني بقصد الأمر أو قل أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر تكون له محركيّة زائدة لم

تكن موجودة لولا هذا الانبساط والزيادة في متعلّقه أي لم تـفِ بـه داعـوية ومحركية الأمر بذات الفعل لأنّه أمر توصلي يكفي في محركيته قابليته للداعوية ولو بالاتيان بالفعل لغرض دنيوي فيسقط، أي محركيّته بمقدار أن يأتـي بـه المكلّف إذا لم يأت به بداعٍ دنيوي لا ما إذا أتى به بداعٍ دنيوي بينما المطلوب اقتضاء محركيّة أكثر بحيث يأتي المكلّف به حتى إذا كان قد جاء به أوّلاً بداعٍ دنيوي؛ لأنّ غرض المولى لم يتحقق، وهذا الاقتضاء الزائد للمحركية من شؤون أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، فلا لغوية من هذه الناحية أصلاً.

ص ٨٢ قوله: (الوجه الرابع ...).

هذا تتميم للوجه الثالث المتقدم أيضاً بوجه آخر هو استحالة محركيّة الأمر الضمني بقصد الأمر؛ لأنّه إذا كان يحرّك نحو المقيّد لزم محركيّته إلى محركيّته، إذ لا يراد بقصد الأمر إلّا محركية الأمر، وإذا كان يحرّك نحو ذات الفعل فقط من دون إمكان المحركية إلى المقيّد فهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّ محركية الأمر الضمني أو قل محركية الأمر الاستقلالي إلى بعض متعلقه إنّما يكون بتبع محركيته إلى المتعلّق الاستقلالي، فإذا كان هذا مستحيلاً استحال الآخر أيضاً، فإذا لم يكن صالحاً لذلك لم يكن أمراً ومحرّكاً مولوياً أصلاً، بل كان مجرد اخبار عمّا فيه الغرض.

وبهذا البيان يظهر عدم صحة الإجابة على الإشكال بأنّ أحد الأمرين الضمنيين يدعو إلى محركية الأمر الضمني الآخر، لا إلى محركية نفسه ليلزم محركية الأمر إلى محركيّته وعليّة الأمر لعليّته؛ لما عرفت من تبعية الأمر الضمني في المحركية والداعوية لمحركية الأمر الاستقلالي بالنسبة إلى تمام متعلّقه، والتي هي مستحيلة؛ لأنّها تستلزم محركية الأمر نحو محركيّته.

وبتعبير السيّد الشهيد ﷺ يلزم تعلّق الإرادة بالإرادة وهو محال، فإذا استحالت محركيّة الأمر استحال أن يكون أمراً لاشتراط صلاحية المحركية المولوية وإمكانها حتى في الأوامر التوصليّة، فكون هذا القيد توصلياً لا يدفع الإشكال.

فهذا الوجه والوجه السابق تصحيحان للوجه الثالث أحدهما من ناحية لغوية الأمر بقصد الأمر؛ لعدم داعوية زائدة فيه على الأمر بذات الفعل، والآخر من ناحية امتناع داعويته في نفسها.

ونتيجة الوجهين واحدة، وهي عدم قابلية المحركية والداعوية في الأمر الضمني بقصد الأمر زائداً على محركيّة وداعوية الأمر بذات الفعل، فإذا كانت قابلية الداعوية قوام الأمر لم يعقل انبساط الأمر الضمني على هذا القيد، فلا يعقل أخذه في متعلق الأمر، بخلاف سائر القيود.

نعم، يمكن أخذه ارشاداً إلى بقاء الأمر بذات الفعل إذا جيىء به بلا قصد الأمر، وهذا مدلول اخباري وليس أمراً، فأخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ثبوتاً غير معقول.

وجواب هذا الوجه: أنّ أخذ قيد قصد الأمر ليس من أجل ايجاد الداعوية للأمر الاستقلالي نحو كلا جزئي متعلّق الأمر، بل لأجل بقاء الأمر الاستقلالي وعدم سقوطه باتيان الفعل بداعٍ دنيوي، وبالتالي بقاء داعويته نحو ذات الفعل، وهي داعوية معقولة وممكنة مع فرض حصول الجزء الآخر بنفس هذه الداعوية، فلا يلزم لا داعوية الأمر نحو داعويته حسب تعبير المحقق الأصفهاني ﷺ، ولا تعلّق الارادة بالارادة حسب تعبير السيد الشهيد ﷺ.

وهذا يعني أنّ محركية هذا الأمر الاستقلالي كالأمر بذات الفعل ليست إلّا إلى ذات الفعل ولكنها تحفظ بسبب التقييد وتخرج من الشأنية إلى الفعلية؛ لأنّه يوجب بقاء الأمر وعدم سقوطه إذا جيىء بالفعل بداعٍ دنيوي، وهذا يوجب على المكلّف قصد امتثال وفعلية المحركية، وهذه اضافة في المحركيّة لم تكن لولا هذا التقييد، أي هذه محركيّة زائدة لحفظ غرض المولى ومطلوبه لم تكن لو كان الأمر متعلقاً بذات الفعل مطلقاً وبلا قيد، أي لو كان الأمر توصّلياً.

لا يقال: كيف يعقل أن يكون الأمر بالمركب داعياً فقط إلى أحد جزئيه؟ فإنّ هذا في نفسه غير معقول.

فإنّه يقال: تقدّم أنّه معقول إذا كان الجزء الآخر محفوظاً ومحققاً ولو من خلال نفس الداعوية كما في المقام، وبهذا تتحقق الداعوية والمحركية الفعلية للأمر الاستقلالي بالمقيد نحو الفعل والذي تكون به العبادية، فمصحّح الأمر بالتقيد فعلية المحركية وثبوتها في حق من جاء بالفعل بداعٍ دنيوي. وبها تدفع اللغوية، وهو أمر ضمني توصّلي لا تعبدي.

وبما ذكرناه من إمكان أن يدعو الأمر بالمقيّد إلى جزء متعلّقه إذا كان جزئه الآخر محفوظاً وموجوداً ولو في وقته وفي النهاية تتحقق التعبدية ومحركية الأمر نحو ذات الفعل، فيندفع كلا الاشكالين: إشكال عدم المحركية الشأنية التي هي شرط في كل الأوامر، حتى التوصلية ـ وهذا ما يركّز عليه السيد الشهيد ﷺ ـ وإشكال عدم إمكان التعبّد وفعلية المحركية لهذا الأمر حتى إلى ذات الفعل ـ وهذا أقرب إلى تعبير المحقّق الأصفهاني ﷺ ـ.

والحاصل: حفظ محركية الأمر الاستقلالي بلحاظ تعلقه بذات الفعل كافٍ في إمكان التقييد بقصد الأمر، ولا يشترط في الأمر الضمني أن تكون له صلاحية الداعوية نحو خصوص متعلقه.

نعم، هذا لازمه توصلية الأمر الضمني بقصد الأمر، بل عدم امكان تعبديته بلحاظ متعلقه ولا محذور فيه، ومجرّد إمكان وصول المولى إلى نفس المحركية والداعوية بالأمر بذات الفعل مع الإرشاد إلى عدم سقوطه بالاتيان بالفعل بقصد غير الهي تقدّم أنّه لا يجعل الأمر الضمني بقصد الأمر ممتنعاً أو لغواً، فإنّ هذا أيضاً طريق آخر لحفظ غرض المولى وايجاد الداعي المولوي ـ بلحاظ الأمر الاستقلالي بالمركب ـ نحوه، كيف وإلّا لزم لغوية جعل سائر الأوامر أيضاً لامكان الاستغناء عنها بالاخبار عن الملاك والمحبوبية، والوجدان خير شاهد على صحّة الأمر بهذا القيد كسائر القيود، والله الهادي للصواب.

ص ٩٢ قوله: (وبناءً عليه لا يلزم...).

لا يقـال: الطبيعة المهملة بما هي مهملة لا يمكن تصوّرها ولا تأتي إلى الذهن إلّا مطلقة أو مقيّدة ـ كما سيأتي شرح ذلك في تقسيمات الماهية ـ ومعه لا يمكن جعل المولى أمره على الطبيعة المهملة؛ إذ لابد في الأمر من تصوّر المأمور به.

فإنّه يقـال: هذا إشكال في أصل وضع اسم الجنس للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة، فإذا تصوّرنا إمكان ذلك ولو من خلال الوضع العام والموضوع له الخاص ـ أي أخذ عنوان مشير إلى الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة ـ أمكن ذلك في مقام الأمر أيضاً.

ص ٩٢ قوله: (نعم هنا اشكالان آخران على هذه الصياغة... الخ).

الإشكالان يرجعان إلى إشكال واحد على تقدير واشكالان على تقدير آخر؛ وذلك لأنّ المهملة امّا أن يقال بأنّها في قوّة المطلقة فهناك اشكال واحد، أو في قوّة الجزئية فهناك اشكالان.

أمّا على التقدير الأوّل: فالاشكال هو رجوع هذا إلى صياغة صاحب الكفاية فيرد عليه ما أوردناه لا ما ذكره في الكفاية.

توضيح ذلك: أنّه في الكفاية أورد على تعدد الأمر أي أمر بذات الفعل وأمر آخر بالاتيان به مع قصد أمره بأنّ الأمر الأوّل امّا أن يسقط لو جيىء بذات الفعل بلا قصد القربة أم لا يسقط، فإن قيل بالسقوط لزم سقوط الأمر الثاني المتمم للجعل وهو خلف التعبدية ولزوم الاعادة، وإن قيل بعدم السقوط فليس ذلك إلّا من جهة بقاء غرض الأمر، وهذا وحده كاف في لزوم الاعادة فعلاً بلا حاجة إلى أمر ثانٍ متمم فإنّه لغو عندئذٍ.

وأجابوا عنه بأنّ بقاء الأمر الأوّل إنّما يكون بمتمم الجعل، والأمر الثاني بحيث لولاه لم يكن وجه للاحتياط بل تجري البراءة عن احتمال دخل قصد الأمر في الغرض والذي يلزم على المولى بيانه ولو بأمر آخر، على أنّه لو فرض انّ العقل كان يحكم بالاحتياط فهذا لا يوجب لغوية الأمر الثاني الذي يكون محركاً مولوياً ومبيّناً لكون الغرض مقيداً متعيناً.

والصحيح ما ذكرناه من أنّ عدم سقوط الأمر من جهة بقاء الغرض في نفسه يستحيل إذ هو تحصيل الحاصل، فلا معنى لبقاء شخص الأمر المنطبق على ما حققه المكلّف خارجاً ـ سواء أُريد بالسقوط سقوط الفعلية أو الفاعلية كما

هو واضح ـ نعم المعقول سقوط الأمر وتجدد أمر آخر بالطبيعة غير ما حقّقه المكلّف.

وأمّا على التقدير الثاني، أي كون المهملة في قوّة الجزئية والمقيدة فهنا اشكالان هما المذكوران في الكتاب.

وقد يناقش فيهما معاً:

أمّا في الأوّل منهما ـ فبأنّ المهملة وإن كانت في قوّة الجزئية إلّا أنّ ذلك من باب الاجمال والأخذ بالقدر المتيقن، فللمولى أن يبيّن كون الغرض والأمر ولو المتمم متعلقاً بالمقيّد تعييناً على أنّه قد يفرض جريان البراءة والأصل المؤمن عن القيد ولو في مورد عدم تمامية الإطلاق في مدلول الصيغة والوجوب فيكون المتمم من أجل المنع عن ذلك.

وأمّا في الثاني منهما ـ فلأنّ الأمر الأوّل إذا كان مهملاً من حيث المتعلّق بلحاظ قيد قصد الأمر كان مهملاً من حيث الموضوع أيضاً؛ لأنّ الاستحالة عند الميرزا من ناحية أخذ الأمر أو وصوله في موضوع الأمر الأوّل بحسب الحقيقة فيكون الإطلاق من ناحيته أيضاً مستحيلاً، وإنّما المتيقن ثبوت الحكم والوجوب في حق العالم بالأمر الأوّل من دون أخذه في موضوعه ليلزم المحذور.

وإن شئت قلت: انّ المتعلّق المهمل الذي هو في قوّة القضية المقيدة إنّما يستحيل الأمر به إذا كان الأمر به مطلقاً من حيث الموضوع؛ لأنّه يلزم التكليف بغير المقدور، أو مقيداً بفرض وصوله أو فعليته فيلزم منه الدور، وأمّا إذا كان وجوبه والأمر به مهملاً من هذه الناحية أيضاً، فلا برهان على

الاستحالة، والاهمال في المتعلّق ملازم مع الاهمال في المـوضوع لا مـحالة ويرتفع بالمتمم.

والجواب على كلا الاشكالين: أنّ البحث والإشكال في الإطلاق ثبوتي لا اثباتي ومقام البيان فإذا كان متعلّق الأمر الطبيعة المهملة وكانت فـي قـوة الجزئية مفهوماً فالأمر متعلّق ثبوتاً بما لا يسقط بالاتيان بذات الفعل بلا قصد الأمر، وإلّا رجع إشكال صاحب الكفاية من عدم إمكان امتثال الأمـر الثـاني المتمّم، ومع فرض عدم سقوطه إلّا باتيان قصد الأمر رجع الإشكالان المذكوران في الكتاب من عدم الحاجة إلى المتمّم بناءً على التعبديّة وإشكال لزوم الدور.

نعم، يمكن أن يقال: محذور الدور فـي الأمـر الأوّل المـرفوع بـالمتمّم لا محذور فيه؛ إذ ليس هو دور في أمر تكويني ليكون جعل الأمر محالاً، بل مرجعه ـ كما ذكرناه سابقاً ـ إلى لزوم التكليف بغير المقدور إذا لم يؤخذ وصول الأمر في موضوعه، وهو لغو أو قبيح عقلاً، وإذا أُخذ وصوله في موضوعه لم يصبح فعلياً. ومن الواضح أنّ المولى يمكنه أن يجعل موضوع أمره الأوّل مطلقاً، واللغوية أو قبح التكليف بغير المقدور ترتفع بالمتمّم.

وإن شئت قلت: إنّ هذا المقدار من اللغوية المرتفعة بالمتمّم لا محذور ولا قبح فيه.

ومنه يظهر اندفاع الإشكال الأوّل، فإنّه إذا كان الغرض المولوي من الأمر في المقيّد والحصة التعبدية كان اللازم أخذ قيد التعبديّة بالأمر المتمّم كي لا يلزم الأمر بغير المقدور، وأيضاً يكون الأمر مطابقاً مع الغـرض ومـبيّناً له، وهـذا واضح.

ص ٩٣ قوله: (وأمّا الصياغة الثالثة لتعدّد الأمر...).

ما ذكر إنّما يلزم لو كان الأمر متعلقاً بالممكن والمقدور من ذات الفعل وقصد الأمر بنحو الإطلاق الشمولي الانحلالي ـ أي مطلق الوجود ـ وأمّا إذا كان مأخوذاً بنحو العموم المجموعي ـ أي مجموع المقدور منهما ـ فإنّ لهما أمراً واحداً، فلا يلزم تعدد الأمر بل أمر واحد، كما انّه يندفع بذلك الدور؛ إذ لا يلزم أخذ الوصول في موضوعه بل أخذ القدرة وما هو المقدور منهما في متعلّق الأمر، والفعل مقدور فيعلم بتعلّق الأمر به، امّا أمر ضمني أو استقلالي، وهذا لا يتوقف على مقدورية قصد الأمر، وبوصوله يكون قصد القربة مقدوراً أيضاً.

نعم، يرد عليه الاشكالان الثالث والرابع، كما يرد اشكال لزوم تغاير أمر من لا يقدر على قصد الأمر ولو لجهله المركب عن أمر من يقدر عليه ولعلّ هذا هو مقصود السيد الشهيد ﷺ من الاشكال.

ص ٩٥ (الهامش...).

يمكن الاجابة عليه امّا على كيفية تعدد المجعول وتجدده فبأن يقال: إنّ المولى ينصب قرينة على انّ أمره بذات الفعل يتجدد كلما لم يأت بقصد القربة بالطبيعة ضمن فرد آخر، وامّا على النقض بعدم العصيان فبأنّ العصيان يلزم من ناحية تفويت الغرض المعلوم اهتمام المولى به بأوامره المتجددة اضطراراً.

إلّا أنّ هذا معناه أنّ بيان الغرض ودخل قصد الأمر فيه يكفي كالأمر به للمحركية والمنجزية عقلاً، ومعه فأيّ حاجة إلى تجديد الأمر بالطبيعة؟! بل يبيّن المولى دخل قصد الأمر في غرضه وبقاء الغرض ما لم يأت بذلك وسقوط

الأمر المتعلّق بذات الفعل لا يقدح بامكان الامتثال والاعادة بلحاظ بقاء الغرض في أصل الفعل.

هذا مضافاً إلى أنّ مسألة الأمر بهذا المعنى يكون بحثاً لفظياً صياغياً، إذ لو كان اخبار المولى عن ذلك ممكناً ومؤثراً في المنجزية والمحركية فلا نريد بروح الأمر إلّا ذلك، وهل يكون الاشكال في الصياغة القانونية الاعتبارية أو اللفظية عن هذا الاهتمام المولوي المتعقّل والممكن بحسب الفرض؟!

ونلاحظ على هذا التصوير:

أوّلاً ـ ما في الكتاب من لزوم تعلّق الأمر بأوسع مما فيه الملاك والغرض والحب والارادة المولوية، وهذا بنفسه محذور، وما في جواب الكتاب غير وافٍ؛ لأنّ ما ذكر من كفاية الوفاء بالملاك في طول المحركية وداعوية الأمر غير كافٍ؛ لأنّ فرض التحرك بداع دنيوي أيضاً سوف يكون مشمولاً لاطلاق متعلّق الأمر، مع انّه غير واجد للملاك.

نعم، قد يوجّه ذلك بأنّه بناءً على امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق يكون هذا المقدار هو الممكن جعله من الأمر نظير تكليف الأُمّي بالاتيان بما على الرفّ من الكتب إلى أن يحصل الكتاب المطلوب.

إلّا أنّ هذا أمر طريقي اضطراري وليس نفسياً، فالأمر النفسي لا يتعلّق بأوسع ممّا فيه المطلوبية والارادة الجدية للمولى، وواضح وجداناً أنّه لا اضطرار للمولى لذلك أصلاً، بل يجعل أمره في المورد الذي تكون ارادته فيه متعلقة بالحصة القربية بجعل أمره على المقيّد لا غير، وهذا ما يقبله السيد الشهيد ﰇ في نهاية المطاف ولو اثباتاً.

وثانيـاً ـ التجدد في الأمر بمعنى الانشاء والاعتبار مشروط بتعقل جـعل كذلك، ومن الواضح انّ تجدد الجعل غير معقول، وتجدد المجعول بمعنى انحلاله إلى مجعولات عديدة أيضاً لا توجد له صيغة معقولة إلّا بأن يقول مثلاً يجب تكرار الفعل ما دام لم يأت بقصد القربة، فيكون عدم الاتيان بقصد الأمر شرطاً للوجوب.

ومن الواضح أنّ هذا مضافاً إلى وضوح عدمه خلاف المقصود؛ إذ لازمه أنّه إذا كرّر الفعل في تمام الوقت بلا قربة كان مطيعاً وهو خلف.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ العصيان يتحقق بلحاظ تفويت الغرض؛ لأنّ التجدد المذكور يكشف عن دخل القيد فيه، فيصبح منجزاً عـقلاً. إلّا أنّ هـذا مـعناه منجزية ابراز الغرض لا الأوامـر المـتجدّدة فـإنّ جـعلها لغـو وزائـد؛ إذ لولا الكشف المذكور لم تكن منجّزة وفي فرض انكشاف تقيّد الغرض لا حاجة إلى تجدّد الأوامر وجعلها؛ إذ ليست المنجزية والمـحركيّة للاتـيان بـالمقيّد مـن ناحيتها.

وأمّا ما ذكر من أنّه ينصب قرينة على تجدد الأمر كلّما لم يأت بقصد القربة مضافاً إلى انّه لا يدفع الاشكال الذي ذكرناه الآن لا معنى له على مستوى عالم الجعل والاعتبار، فإنّه لابد وأن يرجع إلى صياغة مـعقولة لتـجدد الجـعل أو المجعول، فإنّ الأمر بمعنى الانشاء والاعتبار لا يتجدد بمجرد نصب قرينة كهذه ما لم يرجع إلى ما ذكرناه من تكرر الجعل أو انحلال المجعول.

نعم، يعقل اعتبار بقاء الأمر الأوّل وعدم سقوطه أو تجدّده اعتباراً ما لم يأت بقصد القربة، إلّا أنّ هذا اعتبار البقاء والتجدد لا واقعه، أو قل بقاء اعـتباري

للأمر المجعول وليس بقاءً حقيقياً له، ولا منجزية له إلّا بملاحظة روح الأمر وملاكه، والذي هو تصوير آخر بحسب الفرض وليس بحاجة إلى هذا التطويل ولا إلى مجعول اعتباري متجدّد، بل يكون لغواً كما أشرنا.

وثالثاً ـ إنّ إشكال عدم إمكان داعويّة الأمر بالمركب أو المقيّد العبادي إلى جزء متعلّقه وهو ذات الفعل لو كان تاماً لجرى في الأمر المتجدّد أيضاً، ولما أمكنت العبادية في الأوامر أصلاً؛ لأنّ ما يكون محركاً مولوياً ليس هو الاعتبار المحض، والأمر الانشائي بل روح الأمر والارادة الجدّية للمولى وهي متعلقة بالمقيّد بحسب الفرض ـ أي بما هو عبادة ـ لا بذات الفعل، فلا يمكن أن تحرّك وتدعو إلى جزء المتعلّق وهو ذات الفعل، ولو فرض إمكان ذلك بلحاظ الارادة لتحقق الجزء الآخر وهو المحركية بنفس ذلك، أمكن ذلك بلحاظ الأمر أيضاً.

لا يقال: هذا الجواب يبطل برهان المحقّق الأصفهاني ﵀ من عدم إمكان التعبد بذات الفعل، وأمّا البرهان الذي ارتضاه السيد الشهيد ﵀ من لغوية الأمر بقصد القربة لعدم المحركية الشأنية فيه وهي شرط حتى في الأوامر التوصلية، فهذا لا يندفع بهذا الجواب؛ إذ الارادة وروح الحكم أمر تكويني وليس جعلاً واعتباراً لتجري فيه اللغوية وتمنع عن جعله، فلا محالة يجعل المولى أمره على ذات الفعل ويجدّده حتى يتحقق من المكلف قصد الأمر، وحيث إنّ ورائه ارادة وغرض ـ ولو في المقيّد ـ فيمكن أن يكون محركاً نحو متعلّقه وهو ذات الفعل، فيكون الجعل الزائد للأمر الضمني بقصد الأمر لغواً حينئذٍ.

فإنّه يقال: هذه المداقّة في لغوية الأوامر الضمنية واضحة البطلان، فإنّه لا إشكال في أنّ روح الحكم والارادة التشريعية المتعلّقة بالفعل العبادي إذا

كانت صالحة للمحركية نحو ذات الفعل وبها يتحقق القيد أيضاً، لم يكن جعل الأمر على المقيّد ـ الذي هو اعتبار وصياغة قانونية للتعبير عن تلك الارادة ـ لغواً من هذه الناحية، وهذا واضح.

ورابعاً ـ التجدد في الأمر غير معقول في بعض موارد الأوامر التعبدية؛ لانتفاء الموضوع فيها عند اتيان ذات الفعل بلا قصد القربة، كما إذا وجب تطهير المسجد مع قصد القربة، أو اعطاء الزكاة أو الخمس مع قصد القربة، بحيث لو تحقق من دونه سقط الأمر العبادي أيضاً بالعصيان.

وهذا ما لا يمكن توجيهه وتخريجه على مبنى تجدّد الأمر؛ إذ سوف لن يحدث أمر آخر، وسقوط الأمر الأوّل لم يكن بالعصيان؛ لأنّ المكلّف جاء بمتعلقه وهو ذات الفعل. نعم، لو قلنا بأنّ الغرض المنكشف بالأمر المتجدّد يكون منجزاً بتمامه يحصل العصيان بلحاظ الغرض لا محالة.

ولعلّ السيد الشهيد ﵀ يلتزم بذلك في المقام، إلّا أنّ هذا وإن كان يدفع إشكال عدم تحقق العصيان، ولكنّه لا يدفع إشكال عدم تمامية الإطلاق اللفظي النافي للتعبدية في مثل هذه الأوامر، حيث يقطع فيها بأنّ الأمر ثبوتاً ليس مقيداً ولا متجدّداً، فلا يمكن أن يكشف عدم التقييد الاثباتي بقصد الأمر عن التوصلية ثبوتاً حتى إذا قبلنا ما سيأتي من قبل السيد الشهيد ﵀ من أنّ التعبير العرفي عن تجدّد الأمر هو التقييد اثباتاً، فنحتاج في مثل هذه الموارد إلى الإطلاق المقامي الكاشف عن الغرض وما أُخذ فيه من القيود، وهو خارج عن مدلول الأمر لفظاً وبحاجة إلى عناية زائدة على مقدمات الحكمة في الإطلاق اللفظي على ما سيأتي.

ص ١٠٠ (الهامش...).

لا يرد شيء من الاشكالين المذكورين، فلابد من حذفهما:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا وجه لتخصيص الاستحالة بعملية التقييد، كيف وأصل الاستحالة المبرزة من قبل الميرزا النائيني ﵀ في التقييد بقصد الأمر راجع إلى الأمر لا عملية التقييد بما هو تقييد في عالم اللحاظ والتصوّر، وهذا واضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ إطلاق الأمر الثاني للحصة غير القربية بمعنى شموله لها مهملاً من حيث شمول الحصة القربية أيضاً مستحيل لأنّه في قوّة الجزئية عند صاحب هذا المبنى، فيكون فيه محذور التقييد.

وإنّما يمكن هذا الإطلاق إذا كان الجعل مطلقاً من حيث الحصة القربية أيضاً وهو خلف، فكلا الجوابين غير تامين.

نعم، يمكن جعل الأمر الثاني مقيداً بالحصة القربية فيدور الأمر بين الاهمال والتقييد ـ بناءً على امكان الاهمال المفهومي ـ فيقال بأنّ عدم ذكر القيد يكون نفياً لارادة التقييد، وحيث يمتنع الاهمال الثبوتي أو خلاف الظاهر فيستكشف ـ ولو بدلالة الاقتضاء ـ الإطلاق وشمول الحكم للحصة غير القربية أيضاً، أو يقال بأنّ دلالة الأمر على تعلقه بالحصة القربية من متعلقه لا نحتاج فيه إلى الإطلاق، بل هو القدر المتيقن من مدلول الأمر وفي طوله يكون الإطلاق للحصة غير القربية ممكناً أيضاً؛ إذ لا يلزم منه الاهمال الذي يكون في قوّة الجزئية ممتنعاً.

ولعلّ روح الإشكال الثاني في الهامش راجع إلى هذا المعنى.

ص ١٠٢ قوله: (وهكذا اتضح أنّه على مسلك صاحب الكفاية لا يتمّ الإطلاق اللفظي...).

يمكن أن يقال: انّه على هذا المسلك أيضاً يتم الإطلاق اللفظي عرفاً لا دقة، بدعوى أنّ التعبير العرفي لبيان دخل قصد الأمر في الغرض والمراد التشريعي بالجملة الخبرية إنّما هو التقييد وأخذه في المتعلق أو الأمر الارشادي به، فمع عدمه يستكشف عدمه كما يقال بذلك على مسلك متمم الجعل أو تجدد الأمر، فكل هذا البحث الدقي أجنبي عن المدلول العرفي للأمر.

ص ١٠٦ قوله: (الأوّل ـ عدم الجزم بالسقوط...).

امّا بدعوى حكومة الأصل السببي وهو البراءة عن الأكثر على الشك في السقوط، أو بتقريب أنّ الشك في السقوط الناشئ من تردد التكليف ودورانه بين ما يسقط وما لا يسقط لا يكون مجرىً للاشتغال العقلي، بل هو مجرى لأصالة البراءة عن الوجوب الزائد أو وجوب الأكثر، فإنّه يؤمّن من ناحية الشك في السقوط أيضاً، وهذا البيان لا يجري هنا؛ لعدم الدوران في التكليف وإنّما الشك في سقوطه مع العلم به تفصيلاً كموارد الشك في الامتثال، حيث يكون الواجب فيه معلوماً تفصيلاً لا مردداً، والجواب ما في الكتاب.

ص ١٠٦ قوله: (الثاني...).

وقد يذكر هنا جواب آخر: وهو أنّه لا فرق بين احتمال أصل وجود غرض مولوي أو تكليف نفسي محتمل على تقدير وجوده لا يمكن للمولى بيانه، وبين احتمال دخل شيء ضمناً في غرض المولى أو تكليفه ولا يمكنه بيانه، فكما يجري في الأوّل البراءة كذلك في الثاني.

ولكنه ليس بصحيح، أمّا البراءة العقلية فمن الواضح عدم جريانها في مورد قصور المولى عن بيان مطلبه وغرضه حتى إذا قيل بأصل البراءة العقلية، وأمّا أدلّة البراءة الشرعية فأيضاً لا إطلاق لها لمثل هذه الفرضية خصوصاً بملاحظة ما ورد في بعض أدلّتها من التعبير بقوله عليه‌السلام: «حتى يرد فيه نهي» أو ﴿**حتى نبعث رسولاً**﴾ أو «حتى تعرف أنّه حرام» مما يعني امكان تبيين المولى لغرضه ولكنه لم يصل إلى المكلّف.

فهذا الجواب غير تام، وإنّما ينحصر الجواب بما في الكتاب.

ص ١٠٦ قوله: (الثالث...).

حاصله: أنّ البراءة الشرعية إذا جرت عن الأكثر المشكوك فكما تنفي التبعية والعقاب والتنجّز عن التكليف تنفي ذلك عن روحه ومبادئه من الغرض والارادة؛ إذ لا معنى لرفع التنجيز عن التكليف بما هو انشاء. فتؤمّن البراءة الشرعية عن احتمال دخل القيد في الغرض أيضاً، وهذا بخلاف المقام حيث لا مجرى للبراءة الشرعية فيه، والبراءة العقلية غير جارية بحسب الفرض.

وهذا الجواب قد أجاب عليه السيد الشهيد قدس‌سره بجوابين كما في الكتاب.

ونضيف جواباً ثالثاً حاصله: جريان البراءة الشرعية هنا أيضاً عن التكليف المتعلّق بالفعل، بنحو لا يسقط بالاتيان به بلا قصد القربة، فإنّ المقام بالدقّة أيضاً فيه علم إجمالي بأحد تكليفين، لكلّ منهما تشخّص ولكن من غير ناحية المتعلّق، بل من ناحية نوع الوجوب وكونه يسقط باتيان متعلقه ـ إذا كان توصلياً ـ أو لا يسقط ـ إذا كان تعبدياً ـ.

وإن شئت قلت: من ناحية المنشأ وكيفية غرضه الموجب لتنوعه من حيث سقوطه باتيان متعلقه وعدم سقوطه به ما لم يأتِ بشيء زائد عليه، فليس هو وجوب شخصي واحد يشك في بقاء علّته، بل هما فردان أو نوعان من الوجوب ولو بلحاظ علّتهما، رغم تعلّقهما معاً بذات الفعل.

وهذا العلم الإجمالي دائر بين أحد تكليفين متعلقين كلاهما بالفعل، ولكنهما مختلفان من حيث نوع الحكم ومنشأه، وهما متباينان وليسا دائرين بين الأقل والأكثر، إلّا أنّه علم اجمالي منحلّ حكماً؛ لعدم جريان البراءة عن النوع التوصلي؛ إذ ليس فيه مؤونة زائدة على أصل لزوم الاتيان بالفعل المعلوم تفصيلاً عدم جواز تركه لكونه معصيةً على كل تقدير، بخلاف البراءة عن النوع التعبدي.

كما أنّه لا يجري استصحاب بقاء جامع أحد الوجوبين؛ لأنّه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لسقوطه، وإن أُريد استصحاب واقع الفرد وشخص الحكم المتحقق حدوثاً فهو من استصحاب الفرد المردّد.

نعم، لو كان المجعول شخصياً والغرض بمثابة العلّة والحيثية التعليلية للحكم الشخصي ـ كما لعلّه ظاهر المشهور ـ جرى استصحاب بقاء ذلك الوجوب، ولم نكن بحاجة إلى أصل الاشتغال العقلي، كما لا تكون البراءة جارية لحكومة الاستصحاب عليه.

وبهذا يعرف أنّ ما ذكر في الكلام الأوّل من عدم جريان الوجهين الأوّل والثاني للاحتياط في المقام أيضاً غير تام؛ إذ المقام أيضاً فيه علم اجمالي، بل هو أقرب للاحتياط منه هناك؛ لأنّه علم اجمالي بين متباينين ليس فيه شبهة الانحلال الحقيقي، بخلاف العلم بين الأقل والأكثر.

كما أنّ الوجه الثاني أيضاً يتم هنا إذا أرجعناه إلى نكتة تعلق العلم بالواقع لا الجامع وتنجيزه لكلا طرفيه المحتملين ـ مقالة العراقي ـ كما أنّه يظهر عدم صحة ما ذكر في الفرق الأوّل من عدم وجود الأصل السببي الحاكم على أصالة الاشتغال في الشك في السقوط في المقام، فإنّ الشك في السقوط بالاتيان بمتعلقه ناشئ عن الشك في نوع الوجوب وكونه مما يسقط أم لا يسقط، فإذا جرت البراءة عنه كانت حاكمة على الأصل الجاري في الشك في السقوط ـ مع قطع النظر عن اشكال المثبتية ـ.

كما أنّ الفرق الثاني أيضاً غير تام، فاننا إذا افترضنا امكان بقاء الأمر وعدم سقوطه بشخصه مع الاتيان بمتعلقه إذا كان القيد دخيلاً في الغرض أصبح التصدّي لتحصيله بالانشاء أيضاً ممكناً، وذلك من خلال جعل أمر لا يسقط باتيان متعلقه مع تبيين ذلك، فإنّ هذا بحسب الحقيقة مزيد أمر وتصدٍّ انشائي لا اخباري.

فالوجوه الثلاثة للفرق كلّها غير تامة موضوعاً مع قطع النظر عن الأجوبة المبيّنة في الكتاب.

نعم، يبقى وجه واحد للفرق وهو مبني على مسلك صاحب الكفاية ﰆ من جريان البراءة في الجزئية والشرطية لا الأمر بالأكثر فإنّه إن تمّ ذلك هناك ـ ولا يتم ـ لم يجر هنا، وهذا واضح، وهو مقصود صاحب الكفاية من الفرق.

ثمّ إنّ هنا بيانات لاثبات أنّ الأصل في الأوامر أو الواجبات منها التعبدية كقاعدة ثانوية ثابتة بأدلّة خاصة من بعض آيات أو روايات وهي باعتبار وضوح عدم تماميتها لم يتعرّض لها السيد الشهيد ﰆ وحذفها.

والمهم منها وجهان:

الأوّل: ما ذكره جملة من الأعلام من أنّ الغرض من الأمر هو التحريك المولوي للمكلّف، ولا يراد بقصد الأمر إلّا ذلك فيجب تحصيله ـ في تعبير ـ أو أنّه يوجب تضييق متعلّق الأمر ذاتاً بالحصة القربيّة ـ في تعبير آخر ـ.

واُجيب عليه: بأنّ الغرض المولوي هو المحركية شأناً لا فعلاً، وهذا الجواب معناه قبول أصل البيان بحيث إذا كان الغرض التحريك الفعلي ـ كما في الأوامر الشخصية الخارجية ـ كان ظاهراً في التعبدية، وهو كما ترى.

والصحيح في الجواب أنّه وقع خلط بين الغرض التكويني من الأمر والغرض التشريعي منه، فإنّ التحريك المولوي غرض تكويني للآمر من أمره، وأمّا غرضه التشريعي ففي ذات الفعل المطلق، وما يتنجز عقلاً أو يوجب تضييق المتعلّق ما يكون دخيلاً في الغرض التشريعي، وهذا واضح.

الثاني: الاستدلال بجملة من الآيات والروايات كقوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[(١)]، وقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إنّما الأعمال بالنيّات»[(٢)] وغيرهما.

والجواب: انّ هذه الأدلّة أجنبية عن محلّ البحث كما يظهر لمن يراجعها، فلا تستحق التعرّض.

---

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٤٨، ب ٥ من مقدّمة العبادات، ح ٧ و ١٠.

ص ١١١ قوله: (الجهة الخامسة...).

لا وجه لتقييد العنوان بالوجوبات، فإنّ الأمر الأعم من الوجوبي والاستحبابي ينقسم إلى النفسي والتعييني والعيني؛ ولعلّه من جهة ظهور الأمر في الوجوب من دون قرينة أو كون المهم في الفقه الوجوب.

ثمّ إنّ اثبات النفسية قد تكون باستظهار ذلك من مفاد الأمر ابتداءً وبالمطابقة ـ وهذا ما تكفله الوجهان الأخيران في الكتاب ـ وقد يكون من جهة لزوم ذلك من إطلاق في مفاد هيئة الأمر أو مادته، كما في التقريبات الثلاثة الأُولى في الكتاب.

لا يقال: إنّ مقتضى الإطلاق نفي القيد وبالتالي ارادة الجامع والطبيعة بلا قيد من الخطاب وهو يقتضي التوسعة وأن يكون الأمر دالاً على الجامع الأعم من النفسي أو الغيري لا التضييق، فإنّ هذا إنّما يكون إذا لم يكن إطلاق في مدلول الهيئة أو المادة يقتضي سعة الوجوب أو الواجب المستلزم لكون الأمر خصوص النفسي لا الأعم، فالتوسعة في جهة أُخرى اقتضت التضييق بالملازمة، أو يكون ظهور في نفس خطاب الأمر يقتضي إرادة خصوص النفسي أو يعرف عدم ارادة الجامع بين الوجوبين لامتناع انشائه ولزوم وجود قيد في المنشأ كما في المقام على ما يأتي في التقريب الرابع والخامس.

وبهذا يعرف أنّ الإطلاق والسكوت عن القيد من جهة قد يقتضي التضييق في جهة أُخرى، وهذه من مصاديق اقتضاء الإطلاق للتضييق لا التوسعة كما انّ من مصاديقها الانصراف المدّعى في بعض المطلقات. وتفصيل ذلك في محلّه.

ص ١١٢ قوله: (الثالث:...).

ويلاحظ عـليه: مضافاً إلى ابتنائه على مسلك اختصاص الوجوب الغيري بالحصة الموصلة فلا يتم على مسلك مثل صاحب الكفاية القائل بوجوب مطلق المقدمة أنّه لا يتمّ فيما إذا كان الأمر المشكوك مقيداً بفعل ذلك الواجب واحتمل كونه واجباً غيرياً له أو بنحو الواجب في واجب الذي هو واجب نفسي لا غيري فإنّه عندئذٍ لا يكون إطلاق في متعلّق الأمر للحصة غير المقرونة بذلك الواجب لكي نثبت به بالملازمة النفسيّة.

وبهذا يظهر أنّه باجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في مدلول الصيغة أو المادة لا يمكن اثبات النفسيّة في تمام الحالات والموارد، وأنّ التقريبات الثلاثة الأُولى للاطلاق ـ وهي ظاهر الكفاية والمشهور ـ لا تتم في تمام الحالات، ومن هنا احتيج إلى اثبات النفسية بأحد التقريبين الرابع أو الخامس بنحو الدلالة المطابقية، أي بالنظر إلى ذات الأمر المنشأ وخصوصيته من حيث هو أمر لا بلحاظ اطلاقه الأحوالي لصيغته أو مادّته، نظير ما تقدّم في اثبات الوجوب من إطلاق الطلب والأمر، لكون قيد الاستحباب وحدّه عدمياً، بخلاف الطلب الوجوبي، فيكون مقتضى السكوت أو أصالة التطابق ارادة الوجوب لا الاستحباب ما لم ينصب قرينة عليه.

إلّا أنّ كلا هذين التقريبين ـ لو تمّا من حيث نفسيهما ـ فإنّما يتمّان في مورد يرجع فيه القيد الوجودي والعدمي إلى نفس الطلب ومفاد الأمر، لا شيء خارج عنه، وفي المقام كون الطلب الغيري ترشحياً ناشئاً عن أمر وطلب آخر أو غير ناشئ منه لا يرجع إلى خصوصية في مفاد الأمر والطلب نفسه، بل إلى منشئه وملاكه وهو أمر أجنبي عن مفاد الأمر، ولا يكون إطلاق الأمر متكفلاً للكشف

عنه بوجه أصلاً. فلا يصح قياس المقام بالأمر الاستحبابي والوجوبي اللـذان يرجعان إلى شدة وضعف نفس الأمر ولو عرفاً، فهذان التقريبان أيضاً لا يمكن المساعدة عليهما.

وأمّا ما جاء في بعض الكلمات من أنّ الغيرية والتعيينية والعينية كالوجوب تثبت بحكم العقل أو العقلاء فهو كما ترى لا يرجع إلى محصَّل.

والصحيح أن يقال: حيث انّ الأمر أو الارادة الغيرية على القول به ليست له محركيّة أصلاً ـ كما سيأتي في محله ـ وحيث انّ الأوامر الشرعية ظاهرة في التحريك المولوي نحو متعلقاتها فهذا الظهور يناسب الأمر النفسي لا الغيري؛ ولعلّ هذا مقصود السيد الشهيد ﷺ من التقريب الخامس. ونفس هـذه النكـتة هي السبب في حمل الأوامر الغيرية عـلى الإرشـاد إلى الشـرطية والقـيدية، فتدبر جيداً.

ص ١١٧ قوله: (وهذا الكلام بهذا المقدار...).

المقصود انّ ظاهر كلام السيد الخوئي ﷺ ـ كما في المحاضرات ـ أنّه على جميع المباني لا ظهور في الأمر عقيب الحظر أو توهمه في ارادة الوجوب، وهذه العبارة معناها أنّ الظهور التصديقي الكاشف عن المراد غير موجود، ومن هنا أشكل عليه السيد الشهيد ﷺ بأنّ مجرد احتمال عدم إرادة الوجوب تـصديقاً وعدم الظهور فيه لا يمنع عن التمسك بأصالة الحقيقة في المدلول الاستعمالي، وأصالة الجدّ في المدلول الجدّي؛ لعدم قصور في حجيتهما إلّا في مورد يعلم بالمراد الجدّي، ومجرد عدم الظهور لا يعني العلم بعدم إرادة الوجوب جـدّاً، وهذا واضح.

إلّا أنّه من القريب أن يكون مقصود السيد الخوئي ﷺ من عدم الظهور عدم الظهور الاستعمالي لا الجدّي من قبيل موارد احتفاف الكلام بالقرينة على المجاز في مرحلة المدلول التصوري أو الاستعمالي وعدم تمامية مقدمات الحكمة.

ص ١١٧ قوله: (والتحقيق: أنّ الأمر...).

أمّا على تقدير الوضع للوجوب فلأنّ نفس مقام توهم الحظر يصلح أن يكون قرينة معتمدة مؤثرة في عدم استقرار الظهور في ارادة المعنى الحقيقي، أمّا على مستوى المدلول التصوري الوضعي بناءً على ما تقدم منّا في نظرية المجاز من إمكان تصوير القرينة في هذه المرحلة أيضاً، وهذا معناه انّ مقتضى القرينة في انسباق صورة المعنى المجازي أقوى أو مساوٍ لاقتضاء انسباق المعنى الحقيقي الوضعي من اللفظ. أو على مستوى المدلول التصديقي الاستعمالي، فلا يكون ظاهراً في ارادة الوجوب بل ولا الطلب.

إلّا أنّ هذا المسلك بنفسه غير محتمل لما تقدم من عدم الاحساس بالعناية والمجازية في استعمال الصيغة في هذه الموارد، وما تقدّم من انّ أصل الدلالة على الوجوب ليس وضعياً بل اطلاقي أو ما يشبهه أي بلحاظ المدلول التصديقي لا التصوري الاستعمالي للأمر.

وامّا على المسلك الآخر فبما هو مذكور في الكتاب.

ص ١٢١ قوله: (الجهة السابعة...).

الفرق بين هذا البحث وبحث تعلّق الأوامر بالطبيعة أو الأفراد واضح؛ إذ البحث هنا عن كون مقتضى الأمر التعدد أو كفاية المرة بمعنى الدفعة أو الفرد

بينما البحث هناك بعد الفراغ عن التعدد أو المرة في انّ ما هو متعلّق الأمر ذات الطبيعة أو انّ الخصائص الفردية أيضاً داخلة تحت الأمر، أي البحث هناك عن سريان الأمر إلى الفرد من الطبيعة وعدمها ـ سواءً كان اللازم فرد واحد أو تمام الأفراد ـ ولهذا يكون بحثاً ثبوتياً عن سريان وجوب الطبيعة إلى الأفراد سواء ثبت وجوبه بالدليل اللفظي أو اللبّي، بخلاف البحث هنا فإنّه بحث اثباتي دلالي عن مقدار الواجب. ومنه يعرف بطلان ما في الفصول من أنّ البحث هنا فرع اختيار تعلّق الأمر بالأفراد في تلك المسألة.

كما أنّ الثمرة لمسألتنا لزوم التكرار وعدمه في مقام الامتثال، بينما الثمرة لتلك المسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي ونحو ذلك من الثمرات.

نعم، البحث عن الانحلالية بمعنى الشمولية أو البدلية في المتعلّق يمكن أن يكون مربوطاً بمسألتنا، فإنّ القول بالمرة أو التكرار تارة يكون على أساس دعوى الدلالة اللفظية الوضعية على لزوم التكرار أو المرة، وأُخرى على أساس الدلالة الاطلاقية، ومقتضى اجراء مقدمات الحكمة في المتعلّق كما صنعه السيد الشهيد، فما عن السيد الخوئي من انّ البحث عن المرة والتكرار أجنبي عن مسألة الانحلال في غير محلّه.

ثمّ انّ عدم انحلالية الطبيعة في متعلقات الأوامر قد تفسر بنكتة اثباتية من قبيل لزوم تكرار المتعلق والواجبات ودوام الاتيان بها، وهو متعسر أو غير ذلك. إلّا أنّ هذا لا يفي بتفسير الفرق بين الطبيعة الواقعة موضوعاً للأوامر والتي يكون الأمر بلحاظها انحلالياً كما في (أكرم العالم) وبين الطبيعة الواقعة متعلقاً للأمر.

من هنا تصدّى السيد الشهيد ﷺ ببيان نكتة ثبوتية للانحلال العقلي الراجع

إلى عالم التطبيق وانطباق الطبيعة بتحقق أفرادها بلحاظ الموضوع المأخوذ مفروغاً عنه ومقدّر الوجود، بخلاف المحمول والمتعلّق للأمر أو النهي كما هو مذكور في الكتاب.

وهناك انحلال آخر يرجع إلى تعدد الجعل ووحدته في انشاء المولى من خلال ما يدلّ عليه كأدوات العموم كما إذا قال: (أكرمه بكل اكرام) أو نكات نوعية كما في انحلالية النهي بلحاظ الأفراد الطولية في عمود الزمان، وهذا انحلال بملاك اثباتي يرجع إلى لحاظ المولى للكثرة والتعدد والانحلال في جعله.

وقد يناقش في ذلك تارة: بأنّ لازم ما ذكر من النكتة الثبوتية العقلية عدم امكان الانحلالية في المتعلقات حتى مع القرينة؛ لأنّه خلف لحاظها بما هي مفاهيم يراد ايجادها أو الإخبار عن وجودها في الخارج، فكيف يعقل فيها الانحلال والتكثّر ثبوتاً؟

واُخرى: بالنقض بمثل ﴿ **أحلّ اللهُ البَيع** ﴾، أو قولنا: (البيع جائز) فإنّه لا إشكال في انحلالية الجواز والحلية بلحاظ كل بيع، بخلاف جملة (البيع واجب) وهكذا (اكرام العالم جائز) و (اكرام العالم واجب) فإنّ الأوّل انحلالي بخلاف الثاني مع أنّ مقام الترخيص وجعل الحلية كجعل الوجوب لابد وأن يلحظ المتعلق فيه كمفهوم غير مفروض الوجود، وإلّا كان جعل الحكم له لغواً وتحصيلاً للحاصل.

والجواب: أمّا عن الأوّل: فبما في الكتاب بعنوان (ثالثاً) فإنّ الممتنع تحقق الانحلال العقلي بلحاظ مرحلة انطباق الطبيعة على وجودها الخارجي لا الانحلال في مقام الجعل وتعدد الحكم، فإنّه يمكن من خلال ملاحظة الأفراد

المتعددة من الطبيعة مفهوماً والأمر بايجادها، فإنّ هذا ليس بممتنع ولكنه بحاجة إلى لحاظ الأفراد المتكثرة للطبيعة ووجود ما يدلّ عليه كأدوات العموم ونحوها.

ومنه يعرف أنّه بلحاظ انحلال الموضوعات يوجد انحلالان بحسب الحقيقة: أحدهما: عقلي لا يحتاج إلى أكثر من لحاظ الطبيعة بنحو مفروغاً عن وجودها ومقدر الوجود. والآخر: عرفي فيما إذا لوحظت أفراد الطبيعة متكثرة.

وأمّا عن الثاني: فبأنّ الجواز أيضاً مضاف إلى الطبيعة بنحو صرف الوجود، إلّا أنّ جواز الطبيعة بنحو صرف الوجود يستلزم جواز كل فرد من أفراده العرضية عقلاً، وبالنسبة لأفرادها الطولية توجد نكتة اثباتية نظير ما في انحلال النهي إلى نواهي بلحاظ أفراد الطبيعة الطولية.

ثمّ انّه كان ينبغي التعرّض للأصل العملي أيضاً عند الشك وإن كان من الواضح جريان البراءة عن الأكثر من المرة لكونه من الشك في التكليف الزائد الاستقلالي ـ إذا كان بنحو الانحلال والشمولية ـ أو الارتباطي ـ إذا كان بنحو المجموعية بأن كان مجموع الأفراد المتكررة تكليفاً واحداً ـ.

نعم، لو أُريد من المرّة شرطية المرّة بنحو بشرط لا عن التكرار وعلم بأنّ الواجب امّا ـ كذلك أي الطبيعة المقيدة بالمرّة أو الطبيعة المقيدة بالتكرار ـ كان من العلم الإجمالي الدائر بين محذورين بلحاظ هذا القيد، وحيث لا يـمكن الموافقة القطعية وأمكن المخالفة القطعية بأن لا يأتي بالواجب أصلاً اقتصر على المخالفة الاحتمالية دون القطعية.

ثمّ إنّه إذا كان الواجب المردد ضمنياً كالتسبيحات في الأخيرتين من الصلاة وجب الاحتياط بتكرار العمل (المركّب) مرتين، وهذا كلّه واضح.

ص ١٢٧ قوله: (وهل يمكن تبديل الامتثال من فرد بفرد آخر...).

لابدّ من البحث في مسألتين:

إحداهما ـ أنّه هل يمكن جعل الفرد الثاني مع الفرد الأوّل امتثالاً فيما إذا كان الواجب هو الطبيعة بنحو صرف الوجود ـ كما في الفردين العرضيين ـ أي الامتثال عقيب الامتثال أم لا يمكن؟

الثانية ـ أنّه إذا فرض عدم امكان ذلك أو فرض أخذ قيد الوحدة مثلاً في المأمور به بأن كان المطلوب فرداً واحداً لا أكثر اتجه البحث عن امكان تبديل الامتثال بالامتثال حينئذٍ.

أمّا المسألة الأُولى: فظاهر كلمات المحققين ومنهم السيد الأُستاذ ﵀ عدم امكانه لسقوط الوجوب بالفرد الأوّل، فعلية أو فاعلية، فلا يمكن أن يتصف الفرد الثاني الطولي في عمود الزمان بصفة الوجوب والامتثال، وهذا بخلاف الفردين العرضيين في الزمان.

إلّا أنّ هذا الاستدلال لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ سقوط الوجوب إن كان بمعنى عدم الالزام والمحركية والرفع للمكلف نحو تحقيق فرد آخر فهو مسلم إلّا أنّه لا يلازم سقوطه بمعنى عدم دخول الفرد الآخر لو أراد أن يحققه المكلّف مع الفرد الأوّل تحت العنوان المأمور به إذا كان عنواناً صالحاً للانطباق عليهما معاً كما إذا كان المأمور به الطبيعي المتحقق ضمن القليل والكثير، نظير ما إذا أمره برسم طبيعي خط أعم من قصير أو طويل فإنّه إذا رسم الخط وقبل أن ينهيه يمكنه أن يقف على المسافة القصيرة أو يمده إلى المسافة الطويلة فيكون كلّه امتثالاً رغم أنّ الزيادة لم يكن ملزماً بها وواجبة عليه بحيث كان يمكنه رفع اليد عنها.

وكذا إذا أمره بالماء الأعم من القليل والكثير، ومجرد كون الفرد المتحقق واحداً من حيث حدّه وأمده في هذين المثالين بخلاف الفرد والفردين في المقام لا يمكن أن يكون مفرقاً بعد فرض أنّ الميزان والمعيار امكان انطباق العنوان المأخوذ في المأمور به خارجاً، والمفروض انطباقه إذا كان المأخوذ هو الطبيعي بنحو صرف الوجود بلا أخذ قيد الوحدة المصداقية والفردية فيه، فكما ينطبق الجامع المذكور على الفردين العرضيين معاً بلحاظ وجود الطبيعي بهما معاً كذلك الحال في الفردين الطوليين في زمان معيّن كالطبيعي بين الحدين الزمانيين.

فالحاصل: المعيار في المسألة الأُولى إمكان انطباق العنوان المأمور به لا سقوط الأمر أو محركيته.

ودعوى: لزوم وجود الأمر لكي ينطبق والمفروض سقوطه بالفرد الأوّل.

مدفوعة: بأنّ سقوطه فرع أن لا ينطبق المأمور به على المجموع، وإلّا كان يسقط به لا بالأوّل فقط.

ودعوى: أنّ أخذ الطبيعي بنحو صرف الوجود يوجب انطباقه على أوّل الوجود فقط دون الوجود الثاني حتى مع ضمّه إلى الأوّل.

مدفوعة: بأنّه ليس كذلك؛ إذ لا اشكال في امكان لحاظ الطبيعة بين الحدّين بنحو صرف الوجود بحيث ينطبق على الأفراد المتعددة المتحققة فيهما انطباقاً واحداً كما كان ينطبق على الفرد الواحد لو كان موجوداً وحده بين الحدين.

ويشهد على صحة ما نقول قياس المقام بمورد الارادة التكوينية فيما إذا

كان مراد الإنسان ومطلوبه التكويني في الأعم من فرد واحد أو أكثر في عمود الزمان بحيث يكون نسبتهما إلى طلبه وارادته على حدّ واحد وانكار امكان هذا مكابرة واضحة، فإذا صحّ ذلك في المراد التكويني صحّ في التشريعي أيضاً.

وعلى هذا الأساس لا يصحّ ما جاء في كلمات المحققين من عدم إمكان الامتثال عقيب الامتثال إذا أُريد منه جعل المجموع امتثالاً واحداً.

نعم لو أُريد جعل كل من الفردين الطوليين امتثالاً مستقلّاً فهو ممتنع لتوقفه على تعدد الأمر وهو خلف.

كما يظهر إمكان التخيير بين الأقل والأكثر بلا رجوعهما إلى المتباينين إذا أُريد به التخيير العقلي؛ وذلك بأخذ عنوان في المأمور به ينطبق على مجموع الفردين حين انضمام الفرد الثاني ولا ينطبق على الفرد الأوّل إلّا حين الانفراد، نظير الكمّ المتّصل كالخط القصير والطويل، فإنّ هذا معقول في الكمّ المنفصل أيضاً إذا أُخذ في لسان الدليل عنوان لا ينطبق على الفرد الأوّل ضمن الأكثر كعنوان مجموع التسبيحات الذي لا ينطبق على التسبيحة الواحدة، بل ويمكن التخيير الشرعي أيضاً إذا كان الأقل ضمن الأكثر جزء العلّة؛ لتحقق غرض المولى إذ أيّ مانع من التخيير الشرعي حينئذٍ؟!

نعم، هذا ملاكاً راجع إلى التخيير العقلي إذا لم يكن في كل منهما غرض مستقل عن الآخر، ولكنه بحسب الخطاب تخيير شرعي، ولا محذور فيه.

وما يقال: من أنّ لازمه تعلّق الأمر الضمني الزائد بأحد النقيضين وهو لغو.

جوابه: أنّه يكفي لدفع لغوية جعله امكان جعل المجموع امتثالاً لكون

الغرض متحققاً به لا بالأقل ضمن الأكثر، ولا يرد النقض بالأمر الاستقلالي بأحد النقيضين؛ لأنّ أحد النقيضين هناك ضروري الوجود، فلا يمكن اضـافته إلى المولى، بخلافه هنا حيث يمكن اضافة الأكثر إلى المولى، كما يمكن اضافة الأقل وحده إلى المولى؛ لأنّه يمكنه تركهما معاً، فهما كالضدّين الذين لهما ثالث من هذه الناحية، فتدبر جيداً.

هذا، ولكن التحقيق أنّ هذا وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلّا انّـه خـلاف ظـاهر الأمر اثباتاً، بـحيث يـحتاج إلى قـرينة ودال عـليه؛ لأنّ ظـاهر الأمـر كـما تقدم ملاحظة متعلقه بنحو صرف الوجود في مقام ايجاب ايجاد الطبيعة فـي الخارج، وايجاد الطبيعة بنحو صرف الوجـود يـتحقق بـالوجود الأوّل ـ ولو كان ضمن فردين ـ لا الوجودين الطوليين في عمود الزمان، فلا يكون الايجاد للفرد الثاني الطولي ايجاداً للطبيعة بنحو صرف الوجود؛ لأنّها موجودة بحسب الفرض بـالوجود الأوّل، إلّا إذا أُضـيف الايـجاد إلى مـجموع الوجـودين أو الوجودات الطولية بين الحدّين، وهذا غير ذات الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود في متعلّق الأمر، فيكون بحاجة إلى دالّ عليه كـما إذا صـرّح بـذلك وأنّ المأمور به عنوان عام ينطبق على الفرد والأفراد الطولية على حدّ واحد، ولابد من فرض أنّ ذلك العنوان بتحققه ثانياً يهدم مصداقية الفرد الأوّل لوحده لذلك العنوان.

ولعلّ هذا يجعله الشهيد الصدر ﴿قدس سره﴾ من هدم الامـتثال، إلّا أنّـه لا مشـاحّة في الاصطلاح، والمقصود امكان تحقق الامتثال بفردين طوليين كـالعرضيين ثبوتاً.

وامّا المسألة الثانية: فبلحاظ الأمر لا يعقل تبديل الامتثال لسقوط شخص الأمر كما ذكره السيد الشهيد ﷺ، والمعيار فيه ملاحظة الأمر لا الغرض ولكن بلحاظ روح الأمر والغرض المولوي منه لو فرض احرازه واحراز انّه لا يترتب على امتثال الأمر ترتب المعلول على علته وانّه يبقى مجال لاتيان فرد آخر يتحقق به غرض المولى من أمره، فلا مانع من الالتزام بامكان تبديل الامتثال رغم أنّ تحقيق الغرض خارج عن عهدة العبد وتسميته بالامتثال ليس بلحاظ الأمر لسقوطه بل بلحاظ الغرض وروح الأمر، نظير الامتثال بفعل يحقق الغرض ولكنه ليس مأموراً به لسبب من الأسباب، فكما يعقل تحقق الامتثال بلحاظ روح الحكم وغرضه بما ليس مأموراً به كذلك يمكن تبديل الامتثال بلحاظ روح الحكم لو فرض احراز انّ الغرض من وراء الأمر سنخ غرض لا يتحقق فوراً وبمجرّد امتثال الأمر، رغم تحقق امتثال الأمر وارتفاع عهدة المكلّف تجاه المولى بذلك وسقوط أمره، ولكن الغرض يحتاج إلى ضمّ أمر آخر إليه، فما دام لم ينضم ذلك الأمر يمكن تبديل الامتثال بتقديم فرد آخر ينضم إليه ذاك الأمر.

نعم، في مثل هذه الموارد سوف يجعل المولى أمره إمّا على عنوان جامع قابل للانطباق على مجموع الفردين إذا كانا معاً محققين للغرض ـ وقد سمّيناه بالامتثال عقيب الامتثال ـ أو على عنوان ينطبق على الفرد الأخير الذي ليس بعده فرد، إذا كان أحدهما فقط يحقق الغرض ـ وقد سمّاه السيد الشهيد ﷺ بهدم الامتثال الأوّل ورفع شرطه المتأخر ـ والذي يكون معقولاً في الواجب لرجوعه إلى التحصيص بالحصة الخاصة. ويمكن جعل الأمر على الفرد الواحد مع تقييده بما يختاره ويعيّنه المكلّف للامتثال ـ وهو أيضاً من هدم الامتثال ـ وهذا هو مقصود السيد الشهيد من الاشكال على صاحب الكفاية ﷺ.

والواقع أنّه بالدقة كما لا يعقل تبديل الامتثال بالامتثال لا يعقل هدم الامتثال بالامتثال، وإنّما المعقول المنع عن تحقق الامتثال بالفرد الأوّل؛ لاشتراط قيد وشرط متأخر فيه، فيتحقق بالفرد الثاني، فلم يتحقق امتثال بالفرد الأوّل بعد ليصدق بالدقة التبديل أو الهدم للامتثال، بل هو مراعى على تحقق شرطه المتأخر، فإذا لم يتحقق انكشف عدم كونه امتثالاً من أوّل الأمر، ويتحقق الامتثال بالفرد الثاني وإن كان لولا تحققه لكان الفرد الأوّل امتثالاً لتحقق شرطه المتأخر بذلك. إلّا أنّ الظاهر انّ مقصود القائل بتبديل الامتثال هذا المعنى وإن كان في العنوان مسامحة كما هو كذلك في عنوان هدم الامتثال.

ويتلخّص من مجموع المسألتين: أنّ الامتثال بعد الامتثال بأن يكون مجموع الفردين أو الأفراد الطولية امتثالاً معقول ثبوتاً، وذلك فيما إذا كان الفرد الأوّل ضمن الفردين أو الأفراد غير محقق لعنوان الواجب، وإنّما يتحقق بالمجموع وإن كان محققاً له إذا كان وحده فيعقل الأمر بذلك العنوان، ويكون من التخيير العقلي بين الفردين الأقل ـ أي الفرد الواحد بشرط لا عن الزيادة ـ أو الأكثر كما يعقل التخيير الشرعي بينهما بلا محذور اللغوية كما تقدم شرحه.

وأمّا تبديل الامتثال بفرد آخر أو هدمه وجعل الفرد الثاني وحده امتثالاً فهذا لا يعقل إلّا بمعنى الكشف عن بطلان الفرد الأوّل بانتفاء قيده وشرطه المتأخر وتحقق الامتثال بالفرد الثاني، وإن كان لولا الفرد الثاني لكان الفرد الأوّل صحيحاً وامتثالاً، وهذا لا فرق فيه بين الامتثال بلحاظ عالم الأمر والخطاب الشرعي أو عالم الغرض والملاك، فإنّ الملاك والغرض أيضاً مقيّد بأن لا يلحقه فرد آخر يكون به تحقق الملاك والغرض المولوي، وهذا كلّه واضح.

ص ١٣٢ قوله: (ملاحظة: الظاهر أنّ الجهة الثامنة من البحث ساقطة في هذا الموضع، وهو البحث عن دلالة الأمر على الفور أو التراخي. فنستدركه هنا ونقول):

الجهة الثامنة: في دلالة الأمر على الفور أو التراخي أو عدم دلالته على شيء منهما ـ وهو بحث أُصولي مهم يستفاد منه في موارد من الفقه كالمواسعة والمضايقة في قضاء الصلاة ـ والبحث حول ذلك يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: في صور الفور والتراخي، فإنّه يمكن ثبوتاً أن يقيّد المأمور به بالفور أو التراخي أو يطلق من ناحيتهما، ونتيجته الوجوب الموسّع وهو كالتراخي، كما أنّه على الفور يمكن أن يكون على نحو وحدة المطلوب، بحيث يسقط التكليف نهائياً إذا لم يأت به فوراً، كوجوب ردّ السلام فوراً، وهذا بالدقة يكون على نحوين: فإنّه تارةً: يكون الزمان قيداً للواجب، وأُخرى: يكون الزمان قيداً للوجوب، فلا يجب الفعل في غير الزمان الأوّل، ونتيجته الفورية وأثره جريان استصحاب بقاء الوجوب عند الشك فيه على ما سيأتي.

ويمكن أن يكون الواجب الفوري على نحو تعدّد المطلوب امّا برجوعه إلى وجوبين أحدهما متعلّق بذات الفعل، والآخر بالاتيان به فوراً أو فوراً ففوراً كوجوب الحج فوراً ففوراً، أو رجوعه إلى واجبات عديدة بعدد آنات امكان وقوع الفعل فيها، ويكون كل واجب متأخر منها مشروطاً بترك المتقدّم، فالوجوب ينحلّ إلى وجوبين أو وجوبات عديدة بعدد الأفراد الطولية، وواجبات مقيدة كل وجوب متأخر منها مشروط بترك المتقدم، إلّا أنّ لازم هذا أنّه لو تركها جميعاً يكون عاصياً لأوامر عديدة.

الأمر الثاني: فيما تقتضيه صيغة الأمر، ولا ينبغي الاشكال في عدم اقتضائها الفور بالخصوص ولا التراخي بالخصوص؛ لأنّها لا تدلّ إلّا على الوجوب بالمعنى الحرفي، وهي النسبة الارسالية، ومتعلّقها أيضاً لا يدلّ إلّا على الطبيعة الجامعة بين الأفراد الطولية والعرضية وشيء منهما لا يقتضيان الفورية أو التراخي بالخصوص؛ ولهذا لا نشعر بعناية ولا مجازية فيما إذا صرّح بعدم فوريّة الأمر أو فوريته.

وهذا معناه عدم أخذ الفورية ولا التأخير والتراخي قيداً في الأمر، إلّا أنّ نتيجة الإطلاق في المتعلّق من ناحية كلا القيدين جواز التراخي وكون الواجب موسّعاً.

ولا إشكال في عدم استفادة الفورية من الأوامر الموقتة بوقت، كما إذا قال: (صلّ ما بين الفجر وطلوع الشمس) لأنّ دعوى استفادة الفورية منها خلاف ظاهر التوقيت الدال عرفاً على جواز التأخير إلى آخر ذلك الزمان المحدّد للواجب.

وما يتوهم دلالة الأمر فيه على الفور إنّما هو غير الأوامر الموقتة، كالأمر بقضاء ما فات من الصلاة، أو الأمر بالحج على المستطيع ونحو ذلك.

وقد تقرّب دلالة الأمر على الفور في هذه الأوامر بأنّ الارسال والبعث التشريعي موازٍ عرفاً وارتكازاً للانبعاث التكويني، فكما يكون التحرّك والانبعاث التكويني في الإرادة التكوينية فورية فكذلك يناسب أن يكون البعث والارسال التشريعي الذي هو مدلول الأمر كذلك، فتتشكل دلالة التزامية أو اطلاقية عرفية بملاك التطابق بين الارادة التكوينية والتشريعية تقتضي الفورية.

وفيه: أنّ التحرّك التكويني في الإرادة التكوينية ليس من باب الفورية وبملاكها، بل من باب خارجية الحركة وجزئيّتها، وهذا غير موجود في التحريك التشريعي والأمر؛ لأنّه متعلّق بحسب الفرض بمدلول المادة الدالّة على طبيعي الفعل في عمود الزمان، وهذا واضح.

وقد تقرّب دلالة الأمر على الفور ببيان آخر حاصله: أنّ إطلاق المادة في الأمر إذا كان اطلاقاً بدلياً مجعولاً كما إذا قال: (اقضِ ما فات في أي وقت) كان نافياً للفور، وأمّا إذا كان إطلاقاً عقلياً من ناحية انطباق صرف الوجود على الأفراد الطولية في عمود الزمان فهذا الإطلاق ليس ملحوظاً في مقام الجعل، وإنّما الملحوظ فيه ذات الطبيعة، وهي واحدة وليست متكثرة، وقد طرأ عليها الوجوب والتحريك المولوي، وهذا يساوق وجوبه في نفس زمان الايجاب، أي لا انتظار لشيء آخر غير تحقيق صرف الوجود للطبيعة الذي لا يرى متكثراً في عمود الزمان.

والجواب: إن كان المقصود أنّه لا انتظار لشيء آخر في فعلية الوجوب فهذا مسلّم ولا بحث فيه، ولكنه لا يقتضي فورية الواجب، وإن كان المقصود أنّه لا ينبغي الانتظار في تحقيق الواجب فهو فرع تحديد ما هو متعلّق الوجوب، فإذا كان صرف وجود الطبيعة ـ أي الطبيعة غير المقيّدة بزمان مخصوص ـ كان مقتضى الإطلاق ـ ولو العقلي ـ فيه نفي الفورية، فما لم يكن في البين قرينة على التقييد بالفورية أو انصراف إليه في مورد لا وجه لاستفادة الفور من الأمر، بل هو خلاف إطلاق متعلقه، سواء كان الإطلاق لفظياً كالمثال الذي ذكر أو عقلياً وبمقدّمات الحكمة.

الأمر الثـالث: في استفادة الفور بدليل آخر، حيث ادّعي استفادة ذلك في الأوامر الشرعية من آية الأمر بالمسارعة إلى المـغفرة واسـتباق الخـيرات أو المغفرة[١]؛ لصدق المغفرة والخـير عـلى الأوامـر الشـرعية قـطعاً، وظـهور المسارعة والاستباق في الفورية، فتكون هذه دلالة عامة على فورية الأوامر الشرعية إلّا ما خرج منها بالدليل.

ونوقش في هذا الاستدلال بوجوه:

١ ـ إنّها من قبيل الأوامر بالاطاعة لابد وأن تحمل على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إلى المغفرة والخيرات، كما نحمل الأمر بالاطاعة على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاطاعة أو وجوبها.

وفيه: أوّلاً ـ لا يحكم العقل بحسن المسارعة والفورية إذا كان أمر المولى ورغبته إلى الأفراد الطولية على حدّ سواء.

وثانيـاً ـ لو فرض ذلك فلا وجه لحمل الأمر الشرعي بذلك على الارشادية؛ إذ لو كان منشأه مجرّد تحسين العقل ذلك فهذا لا يوجبه، فإنّه ما أكثر ما يحسّنه العقل ويأمر به الشرع مولوياً خصوصاً وأنّ هذا التحسين العقلي ليس على نحو اللزوم عقلاً، فيعقل الأمر الوجوبي به شرعاً، وإن كان منشأه ما يقال في مثل الأمر بالاطاعة من لزوم ارشـاديته وإلّا لزم التسـلسل أو اللـغوية وتـحصيل الحاصل. فمن الواضح أنّ هذا غير موجود هنا؛ لأنّ هذا المحذور لا يلزم في

(١) قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ﴾، آل عمران: ١٣٣.
وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَاتِ﴾، البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.
وقوله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ...﴾، الحديد: ٢١.

المقام؛ فإنّه حُسن آخر في عنوان المسارعة، غير أصل الاطاعة للمولى كما لا يخفى.

٢ ـ إنّها محمولة على الاستحباب، وإلّا يلزم تخصيص تمام المستحبات وأكثر الواجبات منها، وهو تخصيص الأكثر المستهجن، وقد وافق على ذلك السيد الخوئي قدس سره[١].

وفيه: أنّه لا يتمّ على مبناه في كون دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل حينما لا يرد ترخيص في الترك؛ لأنّه بناءً على ذلك لا يلزم تغيير أو تخصيص في دليل الأمر بالمسارعة أصلاً؛ إذ الحكم المحمول عليها ليس إلّا أصل الطلب الجامع بين الاستحباب والوجوب، وهو محفوظ حتى في المستحبات.

٣ ـ ما ذكره المحقّق العراقي في مقالاته[٢] من أنّ ظاهر الأمر بالمسارعة إلى الخير والمغفرة كون المادة التي تتعلّق بها قابلة للاسراع فيها والتراخي عنها، فيؤمر بالمسارعة فيها وعدم تأجيلها، وهذا لا يكون إلّا مع استحباب الفورية، وأمّا إذا كان الواجب فورياً سقط الخير عن الخيرية على تقدير التأجيل.

وفيه: أنّ هذا إنّما يلزم إذا قيل بالوجوب الشرطي للفورية، أي بنحو المطلوب المقيّد، بحيث يسقط أصل الواجب بالتأجيل، وهذا لا موجب له، فإنّه يمكن أن يكون بنحو تعدد المطلوب أو الواجبات الطولية العديدة كما تقدّم في الأمر الأوّل.

---

(١) محاضرات في اُصول الفقه ٢: ٢١٦ (ط ـ النجف الأشرف).

(٢) المقالات: ٢٥٨.

نعم، لو كان النظر إلى تمام الواجبات والأوامر حتى الأمر بالمسارعة لزم ذلك في خصوص الأمر بالمسارعة، إلّا أنّ هذا الخطاب لا يكون ناظراً إلى نفسه بل إلى سائر الأوامر ولو بلحاظ هذه النكتة، فهي توجب سقوط اطلاقها لنفسها فقط لا أكثر، بل سيأتي عدم سقوط هذا الإطلاق أيضاً.

٤ ـ إنّ الآيتين ليستا ناظرتين إلى مسألة الفورية والتراخي أصلاً، بل آية الأمر بالاستباق ناظرة إلى تشويق الناس وترغيبهم إلى التسابق والتنافس، نظير قوله تعالى: ﴿ **وَفِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَافِسُونَ** ﴾[(١)]، ومن الواضح أنّ هذا الاستباق والتنافس استحبابي لا وجوبي؛ لأنّه لا يمكن فيه سبقة الجميع، بل لا محالة يسبق بعض ويتأخر آخرون، بل كون الاستباق ملحوظاً بالنظر إلى الآخرين لا اتيان الواجب في نفسه قرينة أيضاً على ارادة التشويق والترغيب لا ايجاب الفورية في الأعمال في نفسها، سواء كان آخرون في البين أم لم يكونوا. وكذلك الأمر بالمسارعة إلى المغفرة من الله تعالى والتي يشتاق إليها كلّ انسان بطبعه.

هذا، مضافاً إلى أنّ المغفرة إنّما تكون بالتوبة عن الذنوب والمعاصي المرتكبة، وهي واجبة فوراً ففوراً عقلاً، والأمر الشرعي بها لا يناسب إلّا أن يكون إرشاداً إلى ذاك الحكم العقلي لا ايجاب شرعي مولوي آخر ليلزم من ترك الفورية تراكم ذنوب ومعاصي أُخرى على العبد، فإنّ هذا لا يناسب سياق امتنانية الآية والدعوة إلى غفران الله سبحانه وتعالى.

الأمر الرابع: بناءً على وجوب الفورية فهل يسقط الواجب رأساً بترك الفورية أو يبقى ذات الفعل واجباً موسعاً، أو يجب الاتيان به فوراً ففوراً؟ وجوه ثلاثة،

(١) المطفّفين: ٢٦.

كل منها معقول ثبوتاً ومحتمل في نفسه كما ذكرنا تصوير ذلك في الأمر الأوّل.

وأمّا اثباتاً فإذا قلنا بالفورية ـ على أساس استفادة تقييد المادة ولو باقتضاء الأمر بها تقييدها بالحصة الفورية ـ فالظاهر عندئذٍ الاحتمال الأوّل؛ لأنّ كل أمر ظاهر في أنّه وجوب واحد متعلّق بمتعلّقه، فإذا كان المتعلّق مقيداً بالحصة الفورية سقط الوجوب لا محالة بانتفاء القيد وفواته.

وإذا قلنا باستفادة الفورية بالدلالة الالتزامية أو الاطلاقية العرفية على أساس المناسبة بين الارادتين التشريعية والتكوينية فلعلّ هذه الدلالة العرفية على القول بها تكون على نحو الاحتمال الثالث، أي الاتيان بالمأمور به فوراً كلما كان أصل الأمر باقياً، وحيث انّ الأمر بالجامع يقتضي بقائه فيكون نتيجة الجمع بين الدلالتين هو الاحتمال الثالث، أي الاتيان به فوراً ففوراً.

وأمّا إذا قلنا باستفادة الفورية من آية الأمر بالاستباق والمسارعة فأيضاً لا وجه للقول بسقوط الأمر بأصل الفعل بترك الفورية؛ لأنّ تلك الآيات لا تدلّ على الوجوب الشرطي للمسارعة والفورية ـ كما ذكرنا آنفاً ـ بل هو واجب آخر، فيكون الواجب الأوّل باقياً بمقتضى إطلاق المادة فيه.

أمّا هل تجب الفورية بقاءً أيضاً والذي يعني أنّ الواجب لابد من الاتيان به فوراً ففوراً أو يصبح واجباً موسّعاً؟ ظاهر المحقّق العراقي قدس سره في أحد تقريري بحثه [١] الثاني، وفي الآخر الأوّل [٢].

---

(١) بدائع الأفكار ١: ٢٥٣ (ط ـ النجف الأشرف).

(٢) نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٢١٩ (ط ـ جامعة المدرسين).

وحاصل ما ذكره في التقرير الأوّل: أنّ الأمر بالواجب لا يقتضي إلّا كون الواجب موسّعاً، وعنوان المسارعة امّا يفرض أنّها لا تصدق إلّا على الفرد الأوّل من الفورية أو يفرض أنّها تصدق على مصاديق طولية عديدة لاتيان الواجب في عمود الزمان ما عدا الفرد الأخير، فإن فرضنا الأوّل كانت النتيجة سقوط هذا الواجب وبقاء الواجب الموسّع على سعته، وإن فرضنا الثاني كانت النتيجة عدم وجوب الفور من أوّل الأمر؛ إذ المسارعة المأمور بها بالأمر الثاني ليست منحصرة في الفرد الأوّل منها، والأمر بها أمر بجامع المسارعة وهذا خلف، فلابد وأن تكون المسارعة ملحوظة بالنحو الأوّل المنحصر في الاتيان بالواجب ضمن الفرد الأوّل من عمود الزمان، وقد فاته بترك الفورية، فلا يبقى إلّا الأمر بأصل الواجب الموسّع.

ويـرد عليه:

أوّلاً ـ أنّ الأمر بالمسارعة على التقدير الثاني ينحل إلى أوامر عديدة بعدد الأفراد الطولية للمسارعة في الاتيان بالواجب في آنات الزمان؛ إذ يكون بلحاظ كل واحد منها خير جديد فتجب المسارعة إليه، وهذا نظير الانحلال المدّعى في بحث حجّية خبر الواحد بالنسبة للأخبار مع الواسطة في القضايا الحقيقية.

وثانيـاً ـ أنّ المسارعة انطباقها على الفرد الثاني الطولي إنّما يكون في طول عدم الاتيان بالفرد الأسبق منه وفواته من المكلّف، وليست هذه الأفراد الطولية في عرض واحد مسارعة لكي يقال إنّ مقتضى الإطلاق في متعلّق الأمر بالمسارعة البدلية فيها الاكتفاء بواحدٍ منها، بل مثل هذا المفهوم ينتزع طولياً في كلّ فرد متأخر عند فوات الفرد المتقدّم، وهذه الخصوصية تجعل الأمر به أيضاً منحلاً إلى أوامر طولية، وهو معنى استفادة الأمر بالمسارعة فوراً ففوراً.

وإن شئت قلت: إنّ كلّ فرد من الواجب الموسّع في عمود الزمان خير مستقل بنفسه، فيشمله الأمر بالمسارعة إليه، وهذا انحلال للأمر بالمسارعة بلحاظ الموضوع بحسب الحقيقة لا المتعلّق، فيكون شمولياً لا بدليّاً، فما دام لم يسقط الواجب بامتثال فردٍ من تلك الأفراد الطولية يكون كل فرد من تلك الأفراد في عمود الزمان خيراً مشمولاً لإطلاق الأمر بالمسارعة والاستباق، وهذا مساوق مع الوجوب فوراً ففوراً.

الأمر الخامس: فيما يقتضيه الأصل العملي عند الشك في الفورية، وهنا صور للشك في الفوريّة؛ لأنّه حسب اختلاف تفسير الفورية يختلف حكم الأصل، وهذا ما لم يذكره السيّد الشهيد ﷺ، ونحن نذكره فيما يلي:

١ ـ أن يشك في وجوب الفورية وعدمها بنحو تعدد المطلوب، أي يعلم بوجوب ذات الفعل ولكن يشك في أنّ هناك واجباً آخر مستقلّاً عن وجوب ذات الفعل أم لا؟ وهو الاتيان بالواجب فوراً، وفي الآن الأوّل أو فوراً ففوراً كلما لم يأت به في الآن الأسبق.

وحكم الأصل في هذه الصورة واضح، وهو جريان البراءة عن الوجوب الثاني المشكوك لكونه شكاً في تكليف آخر.

٢ ـ أن يشك في وجوب الفورية وعدمها على نحو وحدة المطلوب، أي يعلم بوحدة الأمر ولكن يشك في كون متعلّق الأمر الواحد ـ كوجوب ردّ السلام ـ هو مطلق ردّ التحية أو الردّ في الزمان الأوّل فقط بحيث إذا لم يردّها فيه سقط الوجوب.

وهذا من الدوران بين الإطلاق والتقييد في الواجب، وهو من الدوران بين

الأقل والأكثر الارتباطي، والذي تجري فيه البراءة عن الأكثر ـ أي عن التقييد ـ فيجب الأقل ويتنجّز على المكلّف حتى لو تركه في الزمن الأوّل؛ لأنّه تنجز عليه بالعلم الإجمالي من أوّل الأمر، فلا يمكن للمكلّف إذا لم يردّ التحية في الزمن الأوّل أن يقول إنّي شاك في وجوبه عليّ في هذا الزمان، حيث يحتمل كونه مقيداً وقد سقط فيجري البراءة عنه؛ لأنّ ذمته اشتغلت من أوّل الأمر بذات الأقل، فتركه في كلا الزمانين مخالفة قطعية كما هو واضح.

نعم، لو حصل له العلم بأصل التكليف وهذا الشك والدوران بعد فوات الزمن الأوّل جرت البراءة عن أصل وجوب الفعل عليه في الزمن الثاني؛ لأنّه شك بدوي في التكليف، ولم يكن طرفاً لعلم منجز عليه.

لا يقـال: هذه البراءة محكومة لاستصحاب بقاء الوجوب المعلوم تحققه في الزمان الأوّل ولو لم يعلم به المكلّف.

فإنّه يقـال: الوجوب المعلوم في الزمان الأوّل مردّد بين كونه متعلقاً بذات الفعل فيكون باقياً أو بالمقيد بالزمن الأوّل فيكون ساقطاً، فإن أُريد استصحاب وجوب ذات الأقل فهو غير معلوم، وإن أُريد استصحاب الجامع بينهما فهو من استصحاب التكليف المردد بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، نظير ما يقال في دفع نفس الإشكال في موارد الدوران بين الأقل والأكثر حيث يقال فيها بوجوب الاحتياط بالاتيان بالأكثر؛ لأنّه إذا اقتصر المكلّف على الأقل يشك في سقوط الأمر الأوّل فيجري استصحاب بقائه.

نعم، لو كان الزمان الأوّل ظرفاً وقيداً للوجوب لا للواجب وكان الشك في أنّ وجوب الرد كان مقيّداً بالزمان الأوّل أم مطلقاً، أي شك في سعة الوجوب

وضيقه لا من ناحية متعلّقه ـ وهذا غير الوجوب الفوري وإن كان مثله في النتيجة ـ جرى استصحاب بقاء شخص ذاك الوجوب لأنّه من استصحاب المجعول الشخصي المشكوك سعته وضيقه.

وهذا هو الفرق بين هذين النحوين من الفورية بناءً على وحدة المطلوب كما أشرنا إليه سابقاً، فكلّما كان الشك في بقاء الوجوب في الزمن الثاني لا من ناحية الواجب ومتعلّق الأمر، بل من ناحية سعة نفس الوجوب المجعول وأخذ الزمان الأوّل قيداً فيه وعدمه جرى استصحاب بقائه إلى الزمن الثاني وثبت وجوب الفعل فيه سواء كان شكه حاصلاً بعد الزمن الأوّل أو من أوّل الأمر، وهذا واضح.

٣ ـ أن يعلم بالفورية ويشك في كونها في الزمان الأوّل فقط أو فوراً ففوراً ـ والذي يكون لا محالة بنحو تعدد المطلوب ـ أي يشك في مقدار الفورية بعد العلم بأصلها، وهنا تجري البراءة عن الفورية الزائدة لا محالة؛ لأنّه شك في تكليف زائد، ولكن يقع البحث في أنّه هل يجري استصحاب بقاء وجوب الفورية المعلومة في الزمان الأوّل إلى الأزمنة اللاحقة فيكون حاكماً على البراءة أم لا؟

الصحيح هو التفصيل، فإنّ الأزمنة إذا كانت قيداً للواجب فكان هناك وجوبات وواجبات عديدة بعدد الأزمنة للفورية لم يجر الاستصحاب؛ لتعدد الوجوبات ويعلم بواحد منها وهو المتعلّق بالزمان الأوّل ويشك في الباقي، فلو أُريد استصحاب شخص ذاك الوجوب الفوري فهو معلوم الانتفاء، وإن أُريد استصحاب الجامع كان من القسم الثالث من استصحاب الكلي وهو لا يجري، بل لو كان من القسم الثاني أيضاً لم يكن جارياً لما تقدّم من أنّه بلحاظ المتعلّق

مردد بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله.

وأمّا إذا لم يكن الزمان قيداً للواجب بل كـان ظـرفاً لوجـوب المسـارعة والفورية وشك في كونه وجوباً مضيقاً وفي الزمان الأوّل فقط أو ممتداً وموسعاً جرى استصحاب بقاء وجوب المسارعة والفورية إلى الزمان الثاني والثـالث وهكذا، وكان من استصحاب المجعول الشخصي.

٤ ـ أن يشك في الفورية وعدمها بالمعنى الأخير المتقدم في الأمر الأوّل، أي وجود أوامر انحلالية بعدد أزمنة الفورية والمتأخر مـنها مشـروط بـترك المتقدم، وهنا تجري البراءة عن الفورية أيضاً مع لزوم أصل العمل للعلم إجمالاً بوجوبه إمّا مطلقاً أو في ضمن الوجوبات المتعددة الطولية وما فيه مؤنة زائدة الوجوبات المقيّدة المتعددة لا محالة، فتجري البراءة عنها ويوجب انحلال العلم الإجمالي كما هو واضح.

٥ ـ أن يعلم بالفورية بالمعنى الأخير المتقدم ولكن يشك في كونها فورية واحدة أو على نحو فوراً ففوراً، وهنا لا يتشكل علم إجمالي بـين تكـليفين متباينين، بل يرجع إلى علم تفصيلي بوجوب الفعل المقيّد بالزمان الأوّل ويشك في وجود واجبات مقيدة أُخرى طولية ومشروطة بترك الأسبق منها، وهو من الدوران بين الأقل والأكثر الانحلاليين، والذي يكون شكاً بدوياً في التكليف الزائد على المتيقن، والذي هو هنا التكليف بالفعل في الزمان الأوّل.

ولا مجال هنا لتوهم جريان استصحاب بقاء وجوب الفورية المعلوم أصلها؛ إذ لا أمر بالفورية هنا وإنّما الأوامر بالأفعال المقيدة بكل زمان زمان كما هو واضح.

الإجـزاء

ص ١٣٥ قوله: (الفصل الثالث ـ في الإجزاء...).

البحث عن الإجزاء لابد وأن يحرَّر على أنّه بحث عن دلالات الأمر الاضطراري والظاهري وأنّه هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الاختياري أو الواقعي عند امتثالهما أم لا يقتضي ذلك؟ وبذلك يتضح وجه ذكر بحث الإجزاء ضمن مبحث الأوامر من مسائل علم الأُصول، وعلى هذا الأساس يكون موضوع المسألة ومحلّ النزاع فيه ما إذا كان الأمر الاضطراري أو الظاهري فعلياً وشاملاً للمكلّف حين اتيانه بالعمل الاضطراري أو الظاهري لكي يعقل البحث عن إجزائهما ففرض عدم إطلاق الأمر الاضطراري واختصاصه بالمستوعب عذره لتمام الوقت ـ في الإجزاء بلحاظ الاعادة لا القضاء ـ وكذلك فرض العلم الوجداني غير المطابق للواقع أو موارد جريان الأصل العقلي دون الشرعي ـ كالبراءة العقلية على القول بها ـ ثم انكشاف الخلاف كلّها خارجة عن بحث الإجزاء موضوعاً.

وقد يحرَّر بحث الإجزاء بنحو آخر أوسع وهو اجزاء الفعل المأتي به بعنوان الوظيفة العملية في مقام الخروج عن عهدة التكليف الواقعي والاختياري فيعم اجزاء الفعل المأتي به بالقطع بكونه مطابقاً للواقع أيضاً أو بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وكذلك موارد توهم الأمر الاضطراري، كمن يتصور استمرار عذره إلى آخر الوقت ثمّ ينكشف ارتفاعه في الأثناء، أو حتى من أوّل الأمر فتدخل كل

تلك الفروض في مبحث الإجزاء فيبحث عن الإجزاء وعدمه تارة في فرض إطلاق دليل الأمر الاختياري والواقعي، وأُخرى في فرض عدم اطلاقه وما يقتضيه الأصل العملي.

إلّا أنّ هذا البحث لعلّه واضح الحكم، فإنّه مع فرض الإطلاق للأمر الواقعي والاختياري كما هو المفروض وعدم فعلية أمر ظاهري ولا اضطراري من الواضح والبديهي عدم الإجزاء وعدم موجب له. كما انّه مع فرض عدم إطلاق للأمر الاختياري في حق من صدر منه فعل اضطراري ولو لم يكن مأموراً به، وكذلك عدم إطلاق الأمر الواقعي ـ وإن كان هذا مستلزماً للتصويب الباطل ـ من الواضح جريان الأصل العملي المؤمن فيه عن الأمر الواقعي أو الاختياري المشكوك بحيث لا يستحق البحث.

كما أنّ الأنسب جعل عنوان البحث اقتضاءات إطلاق الأمر الاضطراري وكذلك الظاهري من حيث الإجزاء وعدمه، فإنّه المناسب مع مبحث الأوامر والدليل اللفظي من مباحث علم الأُصول، كما أنّ نكات الإجزاء الثبوتية تكمن في دلالات الأمر الشرعي واقتضاءاته، فمن مجموع ما ذكر نرى أنّ الأجدر تحرير البحث بالنحو الأوّل وإن كان بالنحو الثاني البحث أوسع.

ثمّ إنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري في نفسه لا ينافي بقاء الأمر الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الواقعي مع الظاهري لامكان اجتماعهما بلا محذور، كما هو واضح.

فالقول بالإجزاء مبتنٍ امّا على افتراض عدم الإطلاق في دليليهما ـ أي الأمر الاختياري أو الواقعي ـ بحق من صدر منه الفعل الاضطراري أو الظاهري، أو اثبات دلالة في الأمر الاضطراري أو الظاهري على أنّهما تمام الوظيفة وعدم

وجود وظيفة أُخرى بعد امتثالهما، بحيث لابد من تقييد إطلاق الأمر الواقعي والاختياري، أو وقوع التعارض بينهما ثـمّ التسـاقط والرجـوع إلى الأصـل المقتضي للإجزاء.

فمنهج البحث أنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري في نفسه لا يقتضي الإجزاء ولا يستلزمه ما لم تضمّ إليه عناية وضميمة، من بـرهان واسـتلزام عـقلي أو استظهاري أو شرعي يقتضي التنافي بين الأمرين والاطلاقين، أو يفترض قصور إطلاق الأمر الاختياري أو الواقعي في حق من صـدر مـنه الامـتثال بـالفعل الاضطراري أو الوظيفة الظاهرية.

كما أنّ بحث الإجزاء ـ في الإجزاء وعدمه ـ في الأوامر الاضطراريـة لا يتوقف على افتراض وجود أمرين عرضيين استقلاليين بمركبين أحـدهما الفعل الاختياري والآخر الفعل الاضطراري بل يعمّ وجود إطلاقين أحدهما في دليل القيد المتعذّر، والآخر في دليل بدله أو الفاقد للقيد؛ إذ لا فرق بين الفرضين في النتيجة، فإنّه على التقدير الثاني أيضاً يعقل عدم الإجزاء بنحو الأمر بالجامع والحصة أو التخيير بين الأقل والأكثر ما لم تضمّ تلك العناية الزائدة العقلية أو الاستظهارية كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

ص ١٤١ قوله: (ينكشف أنّه لا أمر اضطراري واقعاً ليبحث عن اجزائه...).

ولكن يمكن البحث عن اجزاء الفعل الاضطراري فيه على مستوى الأصل العملي لو فرض عدم الإطلاق في دليل الأمر الاختياري أيضاً، فلا ينبغي اخراج هذا الفرض نهائياً عن بحث الإجزاء.

إلّا أنّ هذا ليس مقصود الكتاب أيضاً، بل مقصوده عدم مقتضي البحث عندئذٍ

عن الإجزاء بلحاظ الأصل اللفظي، امّا بحث الإجزاء بلحاظ الأصل العملي فهو مطلق متّجه على كلا فرضي إطلاق الأمر الاضطراري وعدمه كما سوف يأتي.

ص ١٤٣ قوله: (وثانياً ـ أنّه من الجائز ثبوتاً...).

ما ذكرناه في الهامش لا غبار عليه إذا فرضنا احراز وحدة الفريضة في كل وقت حيث لا يصحّ عندئذٍ الأمر بالجامع؛ لأنّ لازمه تعدد الواجب والفريضة، أي صحة الاتيان به ضمن الفرد الاضطراري وحده بدون الاختياري اختياراً لوفائه بغرض لزومي سواءً جاء بالاختياري بعده أم لا. وهذا بخلافه بناءً على التخيير بين الأقل والأكثر، فإنّ الفريضة هو الواجب الواحد التخييري بين الأقل والأكثر، فلا يكون الاتيان بالاضطراري وحده واجباً أصلاً.

هذا مضافاً إلى ما في ذيل الهامش من مخالفته لظاهر الأمر الاضطراري فإنّه وإن لم يكن تعينياً في قبال الاختياري آخر الوقت إلّا أنّه على هذا التصوير يلزم أن يكون أمره مستقلّاً عن الأمر بالحصة الاختيارية؛ لأنّ الأمر بالجامع مستقل عن الأمر بالحصة وليس بدلاً عنه فلا يعقل الأمر التخييري به وبالحصة بنحو يكون عدلاً وطرفاً لها لا أمراً آخر مستقلّاً إلّا بنحو التخيير بين المتباينين وهو يقتضي الإجزاء أو التخيير بين الأقل والأكثر وهو ممتنع بحسب هذا المنهج.

ص ١٤٣ قوله: (الثاني ـ أنّ غاية...).

لأنّ النسبة بين أدلّة الأمر الاختياري والاضطراري عموم من وجه؛ لعدم شمول دليل الاختياري للعذر المستوعب إمّا لفظاً كما في مثل الأمر بالطهور المائي لواجد الماء وغير المريض، أو لبّاً لأخذ قيد القدرة في كل خطاب عقلاً بمثابة القرينة والقيد المتّصل، وعدم شمول الاضطراري للمختار في تمام

الوقت، فالاشكال بأنّ دليل الأمر الاضطراري كالأخص عرفاً غير صحيح ما لم نرجع إلى احدى النكات الاستظهارية.

نعم، يمكن أن يقال في دفع هذا الاشكال عن السيد الخوئي ﷺ بأنّ مقصوده اسقاط إطلاق الأمر الاختياري بعد رفع العذر في الوقت المقتضي لعدم الإجزاء ولو بالتعارض، وبعده يرجع إلى الأصل العملي المقتضي للاجزاء.

فالحاصل: المهم هو التخلّص عن الإطلاق المقتضي للاجزاء بوجه استلزامي عقلي، وهذا حاصل بالمنهج الذي سلكه السيد الخوئي ﷺ.

ص ١٤٣ قوله: (الثالث...).

التخيير بين الأقل والأكثر تارة يقال بعدم امكانه لأنّه بتحقيق ذات الأقـل يتحقق الامتثال فيسقط الأمر فلا يقع الزائد امتثالاً.

وأُخرى يقال بعدم إمكانه لأنّه يلزم منه لغوية الأمر الضمني بالزائد لأنّه أمر بالجامع بين شيئين أحدهما قهري التحقق فيكون من تحصيل الحاصل.

والمحذور الأوّل هو الذي يندفع بأخذ طرفي التخيير الأقل بحدّه ـ أي بشرط لا عن الزيادة ـ والأكثر بحدّه ـ أي بشرط الزيادة ـ حيث يكونان من المتباينين لا محالة فلا يكون ذات الأقل ضمن الأكثر امتثالاً.

إلّا أنّ هذا المحذور في المقام غير موجود من أساسه؛ لأنّه إنّما يكون إذا كان الأقل متحققاً قبل الأكثر كما في مثال التسبيحة الواحدة والأكثر، وأمّا إذا كان بالعكس كما في المقام ومثال العتق للرقبة الكافرة حيث يكـون الأقـل هـو الاختياري آخر الوقت ـ أي بعد الفعل الاضطراري ـ فلا موضوع لهذا الاشكال

فيه؛ إذ تكون الزيادة متحققة قبل تحقيق الأقل الذي به يتحقق الامتثال فيكون الامتثال متحققاً بالأكثر لا محالة.

وإن شئت قلت: إنّ الامتثال بذات الأقل ضمن الأكثر لا يعقل في هذه الفرضية لكي يسقط به الأمر فلا تقع الزيادة امتثالاً بل دائماً يتحقق الامتثال بالأقل بحده أو بالأكثر.

ولعلّه لهذا تصوّر السيد الخوئي ﷺ بوجدانه إمكان التخيير في مثال عتق الرقبة الكافرة أو الأعم من المؤمنة أو عتق المؤمنة ابتداءً إلّا أنّه جعله خلاف الظاهر.

وأمّا المحذور الثاني فجوابه ما ذكرناه في هامش الصفحة (١٤٤) فإنّه متين. وقد تقدّم أيضاً في بحث تبديل الامتثال.

ص ١٤٧ قوله: (التقريب الثالث: ...).

هذا التقريب واضح الضعف؛ إذ لا شك في أنّ الأمر الاضطراري موسّع وتخييري بلحاظ عمود الزمان، كيف وهو ليس بأولى من الأمر بالأداء من هذه الناحية، فإنّه أيضاً واجب موسّع فالأمر به على نحو جواز البدار لا وجوبه، كما أنّه لا يحتمل جواز تركه إلى فرد آخر منه طولي مع العذر إذا كان باقياً وعدم جواز تركه إلى فرد آخر من المركب التام مع ارتفاع العذر، فالأمر بخصوص الفعل الاضطراري في قبال الفعل الاختياري مقطوع العدم ولا ظهور في دليل الأمر الاضطراري في ذلك في نفسه.

وأوضح بطلاناً من هذا التقريب ما ورد في تقريراته من التمسك بالمدلول الالتزامي للأمر الاضطراري على الاجزاء بعد سقوط مدلوله المطابقي في وفائه

بتمام الغرض بالمعارضة مع ظهور دليل الاختياري في دخل القيد في تـمام الغرض، بدعوى: أنّ دليل الأمر الاختياري ساكت عن كون الغرض المذكور قابلاً للتدارك أم لا، فيمكن الإجزاء بملاك عدم إمكان التدارك فيؤخذ بالمدلول الالتزامي لدليل الأمر الاضطراري.

فإنّه يرد عليه:

أوّلاً ـ ما أورده عليه في المقالات خلافاً لمبناه ـ ولعلّه لهذا رجع عـنه في تقريرات بحثه ـ من أنّ المدلول الالتزامي إنّما هو الإجزاء بملاك الوفـاء لا التفويت، وهذا البيان أحد أدلّة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية، والصحيح هو التبعية.

وثانيـاً ـ انّ إطلاق الأمر الاختياري ينفي الإجزاء بهذا الملاك أيضاً، بـل دلالته على نفي الإجزاء ولزوم الإعادة أوضح وأقوى من دلالته على عدم وفاء الاضطراري بالملاك.

ويمكن اضافة تقريبات أُخرى:

منهـا ـ ما في أجود التقريرات: من أنّ الأمر بالاضطراري إذا كـان شـاملاً وثابتاً في حقّ من اضطرّ في أوّل الوقت ولو ارتفع عذره في آخره فهو يقتضي الإجزاء لا محالة للإجماع عـلى عـدم وجـوب صـلاتين فـي وقت واحـد، والمفروض أنّه جاء بصلاة واجبة فلا تجب الأُخرى جزماً.

وفيه: أوّلاً ـ أنّ الإجماع على عدم أكثر من واجب واحد لو سلّم فنسبته إلى الاطلاقين في دليلي الأمر الاضطراري والاختياري لمن كان فـي أوّل الوقت مضطراً وفي آخره مختاراً على حدّ واحد فلا موجب لترجيح الإطلاق الأوّل

على الثاني بل يقع التعارض بينهما لا محالة.

نعم، قد يثبت الإجزاء بالأصل العملي حيث انّ المهم اسقاط الإطلاق في الأمر الاختياري الموجب لعدم الإجزاء ولو بالمعارضة.

وثانياً ـ انّ القائل بعدم الإجزاء أيضاً لا يقول بوجوب أكثر من فريضة واحدة وهو الجامع التخييري بين الأقل والأكثر، أي يقول بوجوب الجامع بين الصلاة الاختيارية في آخر الوقت فقط أو الاضطراري مع الاختياري بنحو الارتباط بحيث لو لم يأت بالاختياري كان الاضطراري باطلاً أيضاً، فلا تجب فريضتان في وقت واحد، وهذا ليس خلاف الإجماع المذكور؛ لأنّ الإجماع ينفي وجوب فريضتين تعيينيتين في وقت واحد.

وثالثاً ـ لو سلّمنا ذلك أيضاً فهذا مخصوص بباب الفرائض اليومية لا غيرها من الواجبات الاختيارية والاضطرارية.

ومنها ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على نهاية الدراية المطبوعة أخيراً ـ وتبعه بعض المعاصرين في تقريرات بحثه ـ من أنّ دليل الأمر الاضطراري لو كان محققاً للشرط المأخوذ في الأمر الاختياري في حال الاضطرار كان دالاً على الإجزاء لا محالة بملاك تحقق المأمور به الواقعي حقيقة، كما إذا فرض انّ الشرط في الصلاة هو الطهور، وقد دلّ الدليل على أنّ التيمم بالتراب عند عدم وجدان الماء طهور، فاطلاق الأمر الاختياري لمن كان مضطراً في أوّل الوقت لا ينافي مفاد دليل الأمر الاضطراري ولا يعارضه في هذه الحالة أصلاً، وهذا وإن لم يكن من إجزاء أمر عن أمر آخر وإنّما هو من باب اجزاء المأمور به عن شخص أمره. إلّا أنّ بحث الإجزاء أعم من ذلك.

ولعلّ ظاهر أدلّة طهورية التيمم والتراب من هذا الباب بأن يكون الشرط في الصلاة الطهارة لا الوضوء أو التيمم، غاية الأمر تتحقق الطهارة مع وجدان الماء بالوضوء لا التيمم، ومع فقدانه بالتيمم، فإذا كان دليله مطلقاً شاملاً لمن اضطر في أوّل الوقت فقط كان دالاّ على تحقق الطهارة به ما دام مضطراً وإن فرض زوالها بزوال العذر.

ومثل هذا البيان دعوى انّ دليل الأمر الاضطراري يـرفع شـرطية الشـرط الاختياري في حال الاضطرار لا أصل الأمر بالمشروط.

والجواب: أوّلاً ـ انّ المفروض انّ دليل الشرط الاختياري موضوعه مطلق أيضاً يشمل المتمكن الواجد للماء ولو في بعض الوقت، فيدلّ لا محالة على الشرطية وعلى أنّ الطهارة لا تتحقق إلّا بالوضوء، فيقع التعارض.

فالحاصل: المفروض في موضوع هـذه المسألة تـمامية الإطـلاق لدليـل الوظيفة الاختيارية لمن صلّى أوّل الوقت بالوظيفة الاضطرارية؛ لأنّه متمكن في الوقت على الشرط الاختياري بالنسبة للـواجب وهـو صـرف الوجـود بـين الحدّين، فسواء كان مفادهما الأمر بأصـل المـركب أي الأمـر بـالمشروط، أو الإرشاد إلى الشرطية، أو إلى تحقق الشرط وهو الطهارة، وقـع التـعارض بينهما بلحاظ ذاك المفاد لا محالة ما لم يقدم أحدهما على الآخر بـالحكومة ونحوها، فهذه الخصوصيات لا تغيّر من المسألة شيئاً ما لم نرجـع إلى أحـد التقريبات الأُخرى.

نعم، تتحقق المعارضة عندئذٍ بين إطلاق دليل مطهرية التيمم للمتعذر في أوّل الوقت وإطلاق دليل مطهرية الغسل أو الوضوء للمتمكن من الماء ولو في آخر

الوقت (بعض الوقت)، فليس حال هذين الاطلاقين كالاطلاقين للأمرين بالمركب الاضطراري في أوّل الوقت والاختياري بلحاظ آخر الوقت، حيث يمكن فعليتهما معاً بنحو التخيير بين الأقل والأكثر، أو الأمر بالجامع والحصة بلا تعارض، بخلافه هنا حيث انّ الطهور لمن يتمكن في بعض الوقت يكون بالماء، فلا يكون التيمم في حقّه أوّل الوقت محققاً للطهور أصلاً، فتكون النتيجة الإجزاء امّا لكون إطلاق الأمر الاضطراري حينئذٍ مقيداً أو حاكماً على الاختياري أو لكونه معارضاً معه، وبعد التساقط تكون النتيجة الإجزاء بالأصل العملي.

هذا، ولو فرض ورود دليل على انّ فاقد الماء لابد وأن يفحص أو ينتظر لو كان يحتمل حصوله عليه ولو في آخر الوقت ـ كما لا يبعد استفادته من بعض الروايات ـ كان ذلك مقيداً بحسب الحقيقة لاطلاق الأمر الاضطراري في المقام، وذاك بحث متروك إلى محلّه من الفقه.

وكذلك لو قلنا بأنّه بناءً على شرطية الطهور عند التعارض يكون مقتضى الأصل الاحتياط ولزوم احراز الشرط، وهو لا يكون إلّا بالفعل الاختياري. إلّا أنّه بلا موجب أيضاً، لما هو محقق في الفقه من انّ الطهور منطبق على نفس الوضوء والتيمم لا انّه حالة مسببة عنهما، فيرجع الشك إلى كون الأمر الضمني متعلقاً بالوضوء تعييناً أو الجامع بينه وبين التيمم حال الاضطرار، وهو من الدوران بين التخيير والتعيين الذي تجري فيه البراءة عن التعيين. وهكذا يتضح انّ منهج البحث يختلف في مثل هذه الأوامر الاضطرارية.

وثانياً ـ انّه لا يتمّ في الوظائف الاضطرارية التي ليس لها بدل محقّق لقيد الواجب، بل يكون مرجعها إلى الأمر بالمركب الناقص كالصلاة من جلوس أو

من دون سورة ونحوها لما دلّ على انّ الصلاة لا تسقط بحال أو لقاعدة الميسور أو نحو ذلك.

ودعوى: انّ المأمور به في هذه الموارد أيضاً عنوان واحد وهو الصلاة، ودليل الأمر الاضطراري يدلّ على انّ المركّب الناقص مصداق للصلاة المأمور بها خصوصاً بناءً على امكان الوضع للجامع الصحيح.

مدفوعة: بأنّ هذا لا يوجب التعارض بين إطلاق الأمر الاضطراري وإطلاق الأمر الاختياري؛ إذ بناءً على امكان التخيير بين الأقل والأكثر أو الأمر بالجامع والحصة يكون كلا الفعلين صحيحين ومصداقين للصلاة المأمور بـها، وهـذا بخلاف دليل طهورية الماء والتيمم، فإنّ ظاهرهما الطهورية لفعل واجب واحد لا لفعلين، فتدبر جيداً.

وثالثاً ـ لا يتمّ هذا البيان حتى في دليل الطهور وبدلية التراب عن الماء؛ لأنّ مفاد أدلّة بدلية التراب عن الماء قضية شرطية هي أنّه كلما كانت الصلاة في وقت مأموراً بها بأمر تعييني أو تخييري أو تعييني ثانوي كالاضطرار بسوء الاختيار ولم يكن المكلّف واجداً للماء كان التراب طـهوراً له، وهـذا لا يـنافي عـدم الإجزاء؛ إذ لعلّ الأمر بالفعل الاضطراري تخييري بنحو التـخيير بـين الأقـل والأكثر ـ بناءً على امكانه ـ أو بنحو الأمر بالجامع والحصة.

وليس مفاد دليل مطهرية التراب توسعة الطهور في دليل الواجب المقيّد به بحيث يكون القيد هو جامع الطهور الأعم من الماء أو التراب في حال فقدان الماء ليكون دالاً على الإجزاء بملاك وحدة الأمر بالجامع ـ وهو الملاك الأوّل من ملاكي الإجزاء ـ لأنّ لازمه امكان ايقاع الإنسان نفسه في الاضطرار بصبّ الماء

مثلاً فيتيمّم ويصلّي من دون أن يكون عاصياً ـ كما في صلاة التمام والقصر ـ مع انّه لا إشكال في عدم جوازه وكونه عاصياً.

كما لا إشكال في انّه بعد عصيانه وتفويته للصلاة مع الطهور المائي يكون التراب طهوراً له أيضاً كالمضطر لا بسوء الاختيار، وهذا يعني أنّ بدلية التراب بدلية طولية وليست عرضية، أي في طول سقوط الأمر بالوضوء.

وحينئذٍ امّا أن يحمل ذلك على انّ موضوعه فرض سقوط الأمر بالمبدل فلا إطلاق للأمر بالبدل إلّا في حق المستوعب عذره في تمام الوقت؛ لأنّه الفرض الذي يسقط فيه الأمر بالمبدل، وهذا خروج عن الفرض، أو يفرض له إطلاق للمضطر في بعض الوقت ولكنه لا بمعنى توسعة الشرط المبدل في عرضه، بل بمعنى انّه كلّما كان أمر أولي أو ثانوي بالصلاة في وقت وزمان ولو بنحو موسّع تخييري ولم يمكن امتثال ذاك الأمر بالطهور المائي كان التيمم طهوراً لذلك الأمر، ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يستفاد من اطلاقه لمورد إلّا مشروعية تلك الصلاة وأصل الأمر بها، أمّا انها بنحو التوسعة للأمر الأوّل وجعله على الجامع بين الفعلين أو بنحو أمر آخر بالجامع أو بنحو التخيير بين الأقل والأكثر كل ذلك محتمل، ومثل هذا الإطلاق لا يستلزم الإجزاء.

ومنها ـ ما في نهاية الدراية من انّ مقتضى إطلاق الأمر الاضطراري من جهتين ارتفاع العذر في الوقت وعدم تقييد الأمر بالتخيير ـ كما هو ظاهر الأمر عند اطلاقه ـ الإجزاء وعدم الاعادة. وجوابه واضح.

وقد تفطن له بنفسه في حاشيته على الحاشية فإنّ الظهور في التعيينية في الأمر الاضطراري في أوّل الوقت غير محتمل بل الأوامر الاضطرارية ليست

تعيينية في قبال الاختياري داخل الوقت لو كان ممكناً لوضوح امكان تـرك الاضطراري إلى الاختياري آخر الوقت، أي هي أوامر موسّعة لا مضيّقة.

ثمّ انّه يمكن أن نقسّم الأوامر الاضطرارية إلى ثلاثة أقسام من حيث ما هو الواقع فقهياً لا على سبيل الحصر العقلي:

١ ـ أن يكون ثبوت الوظيفة الاضطرارية بأدلّة العذر أو رفع التكليف العامة كلا حرج ولا ضرر وأنّ الله أولى بالعذر ونحو ذلك بعد ضمها إلى ما يدل على عدم سقوط أصل الواجب بتعذّر قيد من قيود المركبات الواجبة من قـبيل قـاعدة الميسور أو الصلاة لا تسقط بحال.

وهذا الطريق لثبوت الأمر الاضطراري من الواضح عدم امكان اثبات الإجزاء به، بل يثبت فيه وجوب الاعادة داخل الوقت باطلاق دليل التكليف الاختياري لو فرض إطلاق فيه؛ لأنّ الدليل على الاضطرار فيه مشروط بتعذر الاختياري في تمام الوقت، وإلّا لم يصدق العسر أو الحرج أو العذر أو الضرر بلحاظ ما هو الواجب وهو صرف الوجود، فلا موضوع للأمر الاضطراري مع عدم تعذّر صرف الوجود.

٢ ـ أن تكون الوظيفة الاضطرارية ثابتة بما يدلّ على عمل آخر بدلاً عن قيد الاختياري عند تعذره كما في الأمر بالتيمم بدلاً عن الوضوء عند عدم وجدان الماء.

وهذا النحو من الأوامر الاضطراريـة لو فـرض إطـلاق فـي دليـل الأمـر الاضطراري فيها لمن كان عذره في أوّل الوقت فقط، وعدم وجود مقيّد له في الأخبار البيانية، فلا يبعد ثبوت الإجزاء بـه بأحـد التـقريبات الاسـتظهارية

المتقدمة، ولا أقل من الأولين منهما حيث انّ ظاهر دليل البدلية النظر إلى مقام الاجتزاء عمّا هو الواجب المشتغل به ذمة المكلف فيكون حاكماً على إطلاق الأمر الاختياري لو فرض شموله لآخر الوقت.

٣ ـ أن تكون الوظيفة الاضطرارية ثابتة بلسان الأمر والحثّ ابتداءً على العمل الفاقد لبعض القيود في الواجب الاختياري لمصلحة ونكتة فيها كما في أوامر التقية الواردة في باب الصلاة ـ لا أدلّة التقية العامة التي هي ظاهرة في مجرد نفي التكليف كأدلّة العذر الاُخرى ـ فإنّ تلك الأوامر ظاهرة في الحثّ والترغيب والتأكيد ابتداءً على أن يصلّي المؤمن معهم وانّ من صلّى خلفهم كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الصفّ الأوّل.

ومثل هذا اللسان يستفاد منه الإجزاء، فإنّ التقريب الأوّل ـ وهو الإطلاق المقامي ـ تام فيها جزماً، مضافاً إلى تمامية التقريب الثاني وهو دعوى النظر إلى الخروج عن عهدة الفريضة ومقام الاجتزاء منها. بل مثل هذا الحثّ والأمر والترغيب منافٍ عرفاً مع فرض كونه مجرّد تظاهر بحيث يجب بعد ذلك الاعادة والذي لعلّه أسوأ نتيجة من عدم الصلاة معهم أصلاً، فمثل هذه الأوامر واضحة الدلالة على الإجزاء والاكتفاء بالفعل الاضطراري، بل أجدريته وأولويته من الاختياري.

ص ١٥٠ قوله: (وقد ذكر صاحب الكفاية قدس سره أنّ مقتضى الأصل العملي هو الإجزاء...).

حيث انّ السيد الشهيد قدس سره يرى جريان البراءة عن التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير، كما انّ الاستصحاب التعليقي سوف يأتي عدم صحته، فهو موافق

مع صاحب الكفاية في أنّ مقتضى الأصل العملي هو الإجزاء والبراءة عن وجوب الفعل الاختياري بعد الاتيان بالاضطراري.

وقد يقـال: انّ هذا على إطلاقه غير تام، بل لابد له من استثنائين:

١ ـ إذا كان المكلّف في أوّل الوقت قادراً على الفعل الاختياري ولكنه لم يأت به لكون الواجب موسعاً، فعرض عليه الاضطرار في الأثناء فجاء بالاضطراري ثمّ ارتفع عذره قبل خروج الوقت، فإنّه سوف يشك في الإجزاء وعدمه، وهنا مقتضى الأصل عدم الإجزاء؛ لأنّ الفعل الاضطراري كان متعيناً عليه أوّل الوقت وفعلياً، غاية الأمر لو كان تأخير الامتثال منه لتصور انّه يبقى قادراً فهو معذور، إلّا أنّ تكليفه الاختياري تعييني واقعاً؛ ولهذا لو كان يعلم بطروّ العذر كان يجب عليه البدار ويحرم عليه تفويت الاختياري، وهذا معناه أنّ الوظيفة الاختيارية كانت متعيّنة عليه حدوثاً والشك في سقوطه بالفعل الاضطراري وعدم سقوطه به فيستصحب بقاؤه، وهذا استصحاب تنجيزي حاكم على البراءة.

لا يقـال: نحتمل انّ من لا يعلم بأنّه سوف يبتلي بالاضطرار في أثناء الوقت من أوّل الأمر مكلّف بالجامع؛ لأنّ تفويته للفعل الاختياري ليس بسوء الاختيار بل بالاضطرار.

فإنّه يقـال: إنّ من يعلم بأنّه سوف يضطر في الأثناء ومع ذلك لم يصلّ عمداً حتى عرض عليه الاضطرار ففاته الاختياري بسوء الاختيار يكـون عـاصياً ومعاقباً، وهذا يعني فعلية الأمر الاختياري عليه تعييناً في أوّل الوقت في هذه الحالة، فإذا ارتفع اضطراره بعد ذلك مجدداً وصلّى مع الاضطرار ثمّ ارتفع عذره آخر الوقت وشك في الإجزاء جرى في حقه الاستصحاب المذكور.

٢ ـ من أوقع نفسه في أوّل الوقت في الاضطرار بسوء الاختيار فصلّى اضطراراً ثمّ ارتفع الاضطرار في الوقت، فإنّه ينكشف أنّ الأمر الاختياري التعييني كان فعلياً عليه واقعاً ولو روحاً وملاكاً، ويحتمل سقوطه بعد الفعل الاضطراري بتفويت الملاك فيستصحب بقاؤه.

والجواب: انّ احتمال الإجزاء عندئذٍ من ناحية التفويت فقط لا الوفاء بتمام الملاك فإنّه خلف فرض سوء الاختيار، وهذا معناه أنّ التكليف الاختياري المعلوم في أوّل الوقت يشك في تقيّده بعدم سبق الاضطراري الحاصل بسوء الاختيار وعدمه، وسوف يأتي انّ هذا العلم الإجمالي منجز لوجوب الاختياري بعد رفع الاضطرار، إلّا إذا حصل بعد الاتيان به، وسيأتي أنّ الاستصحاب لا يجري فيه؛ لأنّه من القسم الثالث للكلّي. ولا يبعد القول بعدم إطلاق دليل الأمر الاضطراري لمثل المقام أصلاً، وتفصيل ذلك في الفقه.

ص ١٥١ قوله: (ولنا على كلّ من الفرضين كلام...).

ينبغي تغيير تقرير البحث والإشكال بالنحو التالي:

تارة يفرض انّ الأمر الاضطراري له إطلاق شامل للفعل المذكور، واُخرى يفرض عدمه؛ للاجمال أو للتعارض مع إطلاق الأمر الاختياري.

فعلى التقدير الأوّل ـ والمفروض عدم استفادة الإجزاء منه ـ يكون الأمر التخييري محرزاً، وإنّما الشك في أمر تعييني آخر بالاختياري أو الدوران بين التخيير بنحو التخيير بين الأقل والأكثر، أو التخيير بين المتباينين وفي كلاهما تجري البراءة حتى عند من يرى الاحتياط في موارد الدوران بين التعيين والتخيير؛ إذ على الأوّل يكون من الشك في تكليف تعيني زائد، وعلى الثاني

يكون من الدوران بين الأقل والأكثر ؛ لأنّ أصل الأمر التخييري معلوم والشك في كونه بنحو التخيير بين المتبائنين أو الأقل والأكثر، ولا شك انّ الثاني أكثر من الأوّل، فيكون من باب الأقل والأكثر.

وأمّا على التقدير الثاني فالحق مع المحقّق العراقي ﷺ عندئذٍ؛ لأنّ احتمال عدم الإجزاء وبطلان العمل الاضطراري رأساً وارد بحسب الفـرض، فـيكون التكليف المعلوم بالاجمال مردداً بين التخيير والتعيين، سواء كان يحتمل وجود أمرين (بالجامع والحصة) أو التخيير بين الأقل والأكثر ـ بناءً على امكانه ـ أم لا، فإنّ وجود احتمالات غير منجزة لا تشفع ولا تنفع في دفع التنجيز من ناحية احتمال التعيين في الأمر الواحد المعلوم بالاجمال على كلّ حال، وهذا واضح.

ولعلّ السيد الشهيد ﷺ يفترض التقدير الأوّل، وعندئذٍ إن قلنا بامكان الأمر بالجامع والحصة أو التخيير بين الأقل والأكثر ـ بناءً على عدم الإجزاء ـ لم تتمّ مقالة المحقّق العراقي؛ لعدم كونه من الدوران بين التعيين والتخيير لاحراز الأمر التخييري، وإن قلنا بعدم امكان ذلك ـ كما هو مبنى السيد الخوئي ﷺ ـ لابد من فرض التعارض بين الإطلاق الاضطراري والاختياري لتصل النوبة إلى الأصل العملي، وإلّا كان مقتضى إطلاق الأمر الاضطراري الإجزاء، وبـعد التـعارض يكون من الدوران بين التعيين والتخيير، وهذا ما ذكرناه في الهامش في الكتاب.

إلّا أنّ هذا كلّه مبني على أن يكون خطاب المختار وتكليفه غير تكـليف المضطر المستوعب عذره إلى آخر الوقت، وأمّا إذا قيل بأنّ هناك تكليفاً وجعلاً واحداً على المكلّفين بالجامع بين الفعل الاختياري أو الاضطراري المقيّد بحال الاضطرار ـ ولو بغير سوء الاختيار ـ والذي يكون مستمراً إلى آخر الوقت، فاحتمال الاجزاء وعدمه يرجع بحسب الحقيقة إلى احتمال كـون عـدل هـذا

الواجب التخييري الفعل الاضطراري في حال الاضطرار فقط ـ على تقدير الإجزاء ـ أو زائداً على ذلك لابد وأن يكون عذره مستوعباً إلى آخر الوقت، وهذا الشك يكون من دوران عدل الواجب التخييري بين الأقل والأكثر، والذي تجري فيه البراءة عن تقييده بالعذر المستمر إلى آخر الوقت فيثبت الإجزاء، ولا يكون من الدوران بين التعيين والتخيير حتى على مبنى السيّد الخوئي ﴿، فضلاً عن المبنيين الآخرين. أي على هذا يكون الشك في الإجزاء على جميع المسالك من الدوران بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر.

إلّا أنّ هذا المبنى غير ثابت فقهياً، ومع احتمال عدم ثبوته يكون من الدوران بين التعيين والتخيير كما ذكرنا. فما افترضه السيّد الشهيد ﴿ في هذا البحث مبني على عدم استظهار المبنى المذكور من الأدلّة كما هو واضح.

وينبغي تغيير وتصحيح كيفية الإشكال على المحقّق العراقي ﴿ بالنحو الذي ذكرناه من أنّه إذا فرض احراز مشروعية الفعل الاضطراري وتعلّق الأمر الموسّع به ـ ولكن من دون أن يستفاد منه الإجزاء ـ فلا يحتمل عدم الإجزاء إلّا على المبنى الأوّل أو الثاني لا الثالث الذي يرى استحالة التخيير بين الأقل والأكثر، وبناءً على كل منهما من الواضح عدم كون الشك من الدوران بين التعيين والتخيير، بل الأمر التخييري محرز على كلّ تقدير، ويشك في أمر آخر تعيني بالحصة الاختيارية أو كون التخيير بين الأقل والأكثر والذي يكون الفعل الاختياري لازماً فيه، وكلاهما ليسا من الدوران بين التخيير والتعيين، بل الأوّل من الشك في تكليف تعيني زائد ـ أي الدوران بين الأقل والأكثر الانحلاليين لا الارتباطيين ـ والثاني من الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين لعدل الواجب التخييري كما شرحناه سابقاً.

وإذا فرض عدم احراز الأمر بالفعل الاضطراري فهنا شقوق ثلاثة:

١ ـ أن يدور الأمر بين الإجزاء بملاك الوفاء وعدمه.

٢ ـ أن يدور الأمر بين الإجزاء بملاك التفويت وعدمه.

٣ ـ أن يدور الأمر بين الإجزاء بأحد الملاكين المتقدّمين وعدمهما.

ففي الشقّ الأوّل لا إشكال على المحقّق العراقي ﷺ إلّا من حيث المبنى؛ لأنّه من الدوران بين التعيين والتخيير، ومجرّد احتمال ومعقولية الأمر بالجامع والحصة أو التخيير بين الأقل والأكثر بناءً على عدم الإجزاء لا يغيّر الموقف؛ لأنّ احتمال الأمر الواحد التعييني يقع طرفاً للعلم الإجمالي بينه وبين أمر تخييري بالجامع، أو هو مع أمر تخييري بين الأقل والأكثر وتكثير أطراف العلم الإجمالي لا يسوّغ جريان البراءة عن التعيين كما هو واضح.

فالترديد الموجود في الكتاب بين المسالك بلا وجه إلّا إذا أُريد فرض العلم بأنّه على تقدير عدم الإجزاء يكون بنحو الأمر بالجامع والحصة، أو بنحو التخيير بين الأقل والأكثر، ولكنه بلا وجه؛ إذ يحتمل عدم الملاك في الفعل الاضطراري أصلاً.

وفي الشق الثاني ـ والذي هو إشكال بنائي من المحقّق العراقي حتى على القائلين بجريان البراءة عن التعيين حيث أراد ابراز منجّز آخر وهو الملاك اللزومي المحرز والشك في القدرة على تحصيله ـ يرد عليه:

أوّلاً ـ إذا فرض احتمال الأمر بالاضطراري ولو لوجود مصلحة أُخرى فيه جابرة للمصلحة اللزومية الفائتة فهذا رجوع إلى الشقّ الأوّل لبّاً وروحاً؛ إذ لا يراد بالملاك إلّا الغرض النهائي بعد الكسر والانكسار وهو هنا في الجامع.

وثانيـاً ـ إذا فرض احتمال الأمر بالاضطراري بملاك الترخيص في التفويت ورفع الحظر العقلي، فمثل هذا الملاك لا يكون منجزاً لما قيل سابقاً من انّ الملاك الذي يرخص المولى في تفويته لا يكون منجزاً، فلو احتمل ذلك في المقام لم يكن الملاك المحرز في الاختياري منجزاً.

وثالثـاً ـ إذا فرض العلم بعدم رضا الشارع بالتفويت على تقدير مفوتيّة الفعل الاضطراري فهذا معناه عدم احتمال المشروعية أو الأمر بالاضطراري حتى تخييراً وانّ التكليف والملاك اللزومي في خصوص الحصة الاختيارية غاية الأمر يشك في كونه في خصوص الحصة المقيّدة بعدم سبق الاضطراري أو في مطلق الفعل الاختياري، وهذا من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ هذا القيد والذي يجري فيه البراءة حتى عند المحقّق العراقي والخراساني ﰉ، وفي هذا الفرض لا يكون تنجيز الحصة الاختيارية لمن جاء بالفعل الاضطراري سابقاً من باب الشك في القدرة على تحصيل الملاك اللزومي فيه، كيف وهذا ليس من الشك في الامتثال ولا في القدرة على الامتثال بل من الشك في كون الملاك في الحصة والفعل المقدور أو في الحصة والفعل غير المقدور ـ وهو الاختياري غير المسبوق بالاضطراري ـ وهذا من الشك في التكليف ومصبه، سواء أُريد بالتكليف الخطاب أو الملاك، فلا تتم مقالة المحقّق العراقي حتى هنا.

وإنّما الوجه في عدم جريان البراءة عن وجوب الحصة الاختيارية في هذا الفرض لمن جاء بالفعل الاضطراري مع احتمال سقوطه بالتفويت من جهة منجزية العلم الإجمالي بوجوب الاختياري امّا مطلقاً أو مشروطاً ومقيداً بعدم سبق الاضطراري بنحو قيد الواجب، وهذا العلم كسائر موارد الدوران بين الأقل والأكثر ينجّز الأقل، وهو ذات الفعل الاختياري.

وقد يقال بجريان استصحاب بقاء التكليف التعييني الأعم من الضـمني أو الاستقلالي المتعلّق بذات الفعل الاختياري، وهذا استصحاب منجّز؛ لأنّ متعلقه وهو الفعل الاختياري لم يتحقق، فلا يقاس باستصحاب بقاء وجوب الأقل لمن فعل الأقل والذي ليس منجزاً؛ لكونه مردداً بين مـا يكـون مـمتثلاً وسـاقطاً بالامتثال فلا يقبل التنجيز، وما يكون باقياً وقابلاً للتنجيز، كما ذكرناه في بحث الأقل والأكثر. وهذا الاستصحاب ينفع للمكلّف الذي كان يقطع ببقاء عذره أو يستصحب بقائه في أوّل الوقت بحيث لم يتشكل له ذلك العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر.

والجواب: انّ الوجوب المراد استصحابه هنا أيضاً مردّد بين ما هو ساقط بالعصيان والتفويت قطعاً وما يكون باقياً قطعاً فلا يجري فـيه لا اسـتصحاب الوجوب الضمني المتعلّق بذات الفعل الاختياري لأنّه من اسـتصحاب الفـرد المردّد ولا استصحاب جامع الوجوب على نحو استصحاب الكلي من القسم الثاني؛ لأنّه جامع بين ما لا يقبل التنجيز وما يقبل التنجيز؛ إذ لا فرق بين سقوط أحد طرفي الوجوب المحتمل بالامتثال أو بـالتفويت والعـصيان مـن نـاحية الإشكال المذكور، وهذا واضح.

وبهذا يتعيّن في هذا الفرض ـ وهو ما إذا علمنا بأنّ المولى لا يرضى بالتفويت على تقدير كون الفعل الاضطراري مفوّتاً لغرضه مـن الواجب الاخـتياري ـ التفصيل من حيث لزوم الاتيان بالفعل الاختياري بعد الاضطراري في أثـناء الوقت بين ما إذا كان يعلم بزوال عذره في الأثناء وما إذا لم يكن يعلم.

ففي الحالة الأُولى يتشكل له علم إجمالي بوجوب الفعل الاختياري عليه،

إمّا مطلقاً أو مقيداً بعدم سبق الاضطراري بنحو شرط الواجب فتجري البراءة عن هذه الشرطية، أو ـ قل ـ مانعية سبق الفعل الاضطراري فيجوز له ارتكابه، ولكن تجب عليه الوظيفة الاختيارية على كل حال؛ لمنجزية العلم الإجمالي المذكور بالنسبة للأقل كما هو في سائر موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وفي الحالة الثانية إذا ارتفع عذره في الأثناء بعد اتيانه بالوظيفة الاضطرارية يتشكل له العلم المذكور ولكن بعد خروج أحد طرفيه عن الفعلية بالعجز، فلا يتشكل له علم إجمالي بتكليف فعلي، فتجري البراءة عن وجوب الإعادة، نظير العلم بعد إراقة أحد الانائين بأنّ واحداً منهما كان نجساً.

فليس شيء من موارد الشك في اجزاء الفعل الاضطراري بملاك التفويت ـ أي الفرض الثاني في كلام العراقي ـ من موارد الشك في القدرة على الامتثال أصلاً.

وأمّا الشقّ الثالث فهو ملحق بالشق الأوّل؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين، حيث يحتمل التكليف الواحد التعييني، فيكون خطاباً وملاكاً دائراً بين التعيين والتخيير.

ص ١٥٣ قوله: (الاعتراض الثاني...).

ويرد على الاستصحاب التعليقي المذكور أيضاً أنّه قضية تعليقية ليست هي المجعولة، بل منتزعة بالملازمة عقلاً من خطاب الوجوب الاختياري على المختار الذي لم يأت قبله بالفعل الاضطراري في حال الاضطرار إلى آخر وقت

الاضطرار، بحيث لو جاء به لم يكن وجوب الفعل الاختياري من أوّل الأمر، فالعلم بفعلية الوجوب فرع احراز عدم الاتيان بالاضطراري في تـمام آنـات الاضطرار، وهذا لازم عقلي لارتفاع الاضطرار قبل الفعل الاضطراري.

وإن شئت قلت: إنّه قضية تعليقية محققة للموضوع وليست حكمية، فإنّ الاضطرار لو كان مرفوعاً قبل الفعل الاضطراري كان محققاً لموضوع من يجب عليه الاختياري تعينياً ـ مع قطع النظر عن الجواب الآخر الموجود في الكتاب ـ أي كان محققاً لعنوان المختار الذي لم يأت بالاضطراري، ومثل هذه القضايا التعليقية كالقضايا التعليقية في الموضوعات لا تكون جارية حتى عند من يقول بجريان الاستصحاب التعليقي.

ص ١٥٤ قوله: (أمّا البحث في النقطة الأُولى...).

إذا كان القضاء بالأمر الأوّل من باب تعدد المطلوب فلا إشكال في وجوب القضاء لاطلاق الأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل الاختياري ما لم نستفد من دليل الأمر الاضطراري داخل الوقت سقوط القضاء أو تعلّق الأمر الأوّل بالجامع بين الاختياري والاضطراري وتعلّق الأمر الثاني بايقاع متعلّق الأمر الأوّل في الوقت بنحو تعدد المطلوب.

وإذا كان القضاء بأمر جديد فإن كان موضوعه فوت الفريضة الفعلية على المكلّف في الوقت فلا فوت، وإن كان موضوعه فوت الفريضة الأولية الواقعية فإن استفيد من دليل الأمر الاضطراري في الوقت انّ التكليف الأولي بالجامع بين الفريضتين ـ ولو في حق غير من أوقع نفسه في الاضطرار ـ فأيضاً لا فوت، وإلّا فإن كان الأمر بالاختياري فعلياً في الوقت خطاباً أو ملاكاً، كما في حقّ من

أوقع نفسه في الاضطرار عمداً صدق الفوت بالنسبة إليه في القضاء، ما لم نستفد من الأمر الاضطراري الإجزاء وإن لم يكن فعلياً كالمستوعب عذره بلا سوء اختيار فأيضاً لا يصدق الفوت بالنسبة للخطاب؛ لأنّ صدقه فرع فعلية الخطاب، ومع العذر لا فعلية له، فلا يصدق الفوت، فلا يجب القضاء.

لا يقال: على هذا لا يجب القضاء لذوي الأعذار حتى إذا تركوا الوظيفة الاضطرارية في الوقت، وهو كما ترى.

فإنّه يقال: يمكن أن يكون الموضوع فوت أحدهما، أي فوت ما كان مكلفاً به في الوقت، وذو العذر لو ترك الاضطراري أيضاً صدق في حقّه فوت ما كان مكلّفاً به في الوقت.

ثمّ إنّ كلا هذين الاحتمالين مرجعهما إلى فرض واحد ـ كما في الكتاب ـ وهو أنّ الموضوع هو الفوت أو ترك التكليف الذي يكون فعلياً في الوقت، وهذا الفرض يلزم منه عدم وجوب القضاء على ذوي العذر عن أصل الصلاة كالنائم أو المغمى عليه أو الناسي في تمام الوقت أو فاقد الطهورين بناءً على سقوط الصلاة عنه، مع أنّه لا إشكال في وجوب القضاء فيها أيضاً، ومن هنا قالوا: إنّ الموضوع فوت أو ترك ما هو الفريضة، بقطع النظر عن الأعذار الطارئة.

إلّا أنّ هذا لازمه وجوب القضاء على المضطر الممتثل للأمر الاضطراري في الوقت كما في الكتاب. نعم، لو كان الموضوع فوت أو ترك الغرض فمع احتمال تحققه بالاضطراري لا يمكن التمسك بدليل الأمر بالقضاء؛ لكونه شبهة مصداقية.

ويمكن فرض آخر: وهو أن يكون موضوع القضاء فوت ما هو الفريضة مع

قطع النظر عن الأعذار بتمام مراتبه وأركانه، فإذا كانت أركان الفريضة واجبة وأتى بها المكلّف كما في الوظيفة الاضطرارية فليس هذا فوتاً ولا تركاً للفريضة.

وإن شئت قلت: موضوع القضاء فوت أو ترك الفعل الاختياري المقيّد بأن لا يكون قد أدّى في الوقت فعلاً اضطرارياً مأموراً به، وهذا له فردان المغمى عليه، وفاقد الطهورين، وأمثالهما ممّن لا وظيفة فعلية لهم في الوقت أصلاً، ومن كان له وظيفة فعلية ولكنه تركها، أي من ترك الفريضة الفعلية بالمعنى الأعم من السالبة بانتفاء الموضوع بأن لم تكن له فريضة فعلية في الوقت، أو السالبة بانتفاء المحمول بأن كانت له فريضة في الوقت وتركها. فما ذكر من أنّ لازم أخذ الفريضة الفعلية في موضوع القضاء عدم وجوبه على المغمى عليه والنائم وفاقد الطهورين غير تام.

وأمّا فوت الملاك اللزومي فإن أحرزنا مع سقوط الخطاب الاختياري وجود ملاك لزومي فيه، لا في الجامع بينه وبين الفعل الاضطراري (وهذا يعني عدم وفاء الاضطراري بتمام الملاك) وقلنا بكفاية فوت بعض الملاك في وجـوب القضاء ثبت وجوب القضاء أيضاً، ولمن نكن بحاجة إلى الاستصحاب؛ للعلم حينئذٍ بفوت الملاك وتركه، وإن لم نحرز وجود ملاك لزومي في الاختياري خاصة، وإنّما احتملنا ذلك واحتملنا وفاء الاضطراري به والذي يعني وجود الملاك في الجامع بينهما، فكما لا يمكن التمسك بدليل القضاء؛ لكونه شبهة مصداقية له، كذلك لا يمكن أن يحرز عدم الاتيان به وتركه بالاستصحاب حتى إذا كان الموضوع للقضاء الترك وعدم الاتيان لا الفوت؛ لأنّه لا يحرز وجود ملاك لزومي في الاختياري خاصة لكي يستصحب عدم الاتيان به، فما في الكتاب من جريان هذا الاستصحاب غير تام.

وإن شئت قلت: انّ المضطر إذا لم يكن اضطراره بسوء الاختيار فلا علم من أوّل الأمر بوجوب غرض للمولى بالنسبة إليه في الفعل الاختياري بالخصوص؛ لاحتمال كون الغرض في الجامع بحسب الفرض وقد تحقق، واستصحاب بقاء كلّي الغرض يكون من القسم الثالث الذي لا يجري، وإن كان اضطراره بسوء الاختيار فيعلم بفوت الغرض منه في الوقت ووجود غرض في ذات الفعل الاختياري ولو خارج الوقت أيضاً مشكوك من أوّل الأمر، فلا مورد للاستصحاب المذكور إلّا في الشبهة الموضوعية، ولعلّه المقصود في الكتاب.

ص ١٥٤ قوله: (وامّا البحث في النقطة الثانية...).

وجه أوضحية الإجزاء بلحاظ القضاء إذا قلنا به بلحاظ الاعادة عدم احتمال كون المصلحة المتبقية في الفعل الاختياري غير قابل للتدارك في داخل الوقت مع امكان تداركه في خارجه كما أنّ احتمال الفرق بين الفعل الاضطراري من مكلّف عذره مستوعب عمّن عذره غير مستوعب غير موجود أيضاً، فإذا استفيد الإجزاء في الثاني بلحاظ الاعادة كان لازمه الإجزاء بلحاظ القضاء أيضاً حتى بالنسبة لمن عذره مستوعب.

ثمّ إنّ الوجه الذي أضفناه في الإجزاء بلحاظ الاعادة يجري هنا حتى إذا لم يتم في المسألة السابقة وهو أنّه لو استفيد من دليل الفعل الاضطراري تحقق القيد اللازم في الواجب بالعمل الاضطراري كالتيمم وحصول الطهور به حال الاضطرار أو استفيد سقوط الشرطية لا الأمر بالمشروط فهذا يتم في المقام ويثبت الإجزاء عن القضاء؛ لعدم فوت الواجب الواقعي بل تحققه منه حقيقة بعدما كان قيد الواجب هو الجامع بين الوظيفتين ولا يقع تعارض بين دليلي تحقق القيد ـ كالطهور ـ بالنحو الذي كان في المسألة السابقة؛ لأنّ المفروض استيعاب

العذر هنا وشمول دليل الوظيفة الاضطراريـة داخـل الوقت دون الاخـتيارية جزماً، وهذا واضح.

وكان ينبغي ذكر هذا الوجه في المسألتين.

اللهم إلّا أن يكون مقصود السيد الشهيد ﷺ من التقريب الثاني ـ وهو إطلاق البدلية ـ ما يعم هذا الوجه، فإنّ البدلية تـارة تكـون بـلحاظ أصـل الواجب الاختياري والاضطراري وأُخرى بلحاظ الشرط والقيد، فتدبر جيداً.

ثمّ إنّ الإطلاق المقامي هنا لعلّه أوضح منه في الإجزاء بلحاظ الاعادة؛ لأنّ المكلّف المضطر داخل الوقت سوف يرتفع اضطراره في خارج الوقت عادةً، فلو كان يجب عليه القضاء ولا يلتفت إليه عرفاً كان ينبغي على الإمام أن يذكره، فسكوته عنه مع انّه تكليف تابع للأداء ومتمم له حتى إذا كان بأمر جديد يوجب انعقاد الإطلاق المقامي على نفيه، وهذا بخلاف المضطر في أوّل الوقت والذي قد يرتفع عذره في الأثناء.

كما أنّ دليل الأمر الاضطراري للمستوعب عذره كالأخص بالنسبة لدليل القضاء؛ لأنّه المتيقن من الأوامر الاضطرارية، فهذا الوجه هنا أيضاً أوضح منه هناك، كما أنّ الوجه الذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ (الوجه الاستلزامي) يمكن تقريره بشكل آخر فني وهو انّ دليل الأمر بالبدل أو دليل نفي العسر والحرج والعذر مدلوله تقييد جزئية أو شرطية القيد المتعذر في فرض استيعاب العذر، فيدل ولو بضم دليل الأمر بأصل المركب على أنّ الفريضة في حقه هو الفعلي الاضطراري فيكون وارداً ورافعاً لموضوع دليل القضاء حتى إذا كـان بـالأمر الأوّل، فتدبّر جيداً.

ص ١٦٠ قوله: (وفيه أوّلاً ...).

الورود في المقام معناه جعل الطهارة الواقعية لمشكوك الطهارة والنجاسة ـ كما احتمله صاحب الحدائق ـ إذ ليست الطهارة إلّا أمراً اعتبارياً محضاً كالملكية والزوجية، فلو اعتبرت في مورد حقيقة بحيث تحقق مصداقه وجداناً ـ الذي هو الورود ـ كان معناه تخصيص دليل النجاسة الواقعية، فلا يقاس بجعل العلمية والطريقية بنحو الحكومة الميرزائية التي هي نوع من الورود، فإنّ فيه توسعة لمفهوم العلم لا لواقعه.

ولعلّ هذا هو نكتة عدم قبول الميرزا النائيني ﴿قدس سره﴾ في المقام ذاك النحو من الحكومة والتي قبلها في باب الطرق والأمارات لتصحيح قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً، فتدبر جيداً.

وبهذا يندفع جواب السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ على الإشكال الثاني للميرزا النائيني والسيد الخوئي ﴿قدس سرهما﴾، فراجع وتأمل.

ص ١٦٠ قوله: (وثانياً: ...).

الموجود في الهامش يغير إلى ما يلي:

حيث انّ حقيقة الحكم الظاهري انّه حكم مجعول بملاك التزاحم الحفظي بين الأحكام الالزامية الترخيصية المشتبهة وهذا لا يكون إلّا في الأحكام والآثار المترتبة لا نفس الطهارة والنجاسة كحكم وضعي، والجعل الظاهري فيه يكون استطراقاً بلحاظ آثاره التكليفية فلا محالة يتعيّن في دليل التنزيل بأي لسان كان أن يلحظ فيه تلك الآثار التكليفية المترتبة على الحكم الوضعي

المنزل عليه محفوظة واقعاً ومتزاحمة تزاحـماً حـفظياً إذا كـان يـراد الجـعل الظاهري في مورده، وهذا نظر مناقض لا يجتمع مع فرض ارادة التوسعة الواقعية لآثار المنزّل عليه.

فالحاصل: التهافت في كيفية لحاظ الأثر التكليفي المترتب على الطهارة بين فرض ارادة التوسعة الواقعية وفرض ارادة التوسعة والحكومة الظاهرية لا ينبغي انكاره، فلا يمكن الجمع بينهما معاً في خطاب واحد.

لا يقـال: هذا إنّما يلزم إذا أُريد الجمع بين اللحاظين في أثر تكليفي واحد كالشرطية مثلاً، فلا يمكن اعمال التوسعتين فيها للتهافت بينهما، وامّا مع فرض تعدد الآثار وكون بعضها ـ وهو المترتب على الطهارة كالشرطية ـ ملحوظاً فيه التوسعة الواقعية وبعضها الآخر ـ وهو المترتب على النجاسة كالمانعية وانتفائها في مورد الطهارة ـ يكون ملحوظاً فيه التوسعة الظاهرية فـلا يـلزم اجـتماع لحاظين متهافتين في حكم واحد.

فإنّه يقـال: المفروض أنّ كل أثر يكون مترتباً على الطهارة يراد تـرتيبها وتوسعتها واقعاً في مورد مشكوك الطهارة وهذا لازمه كون القاعدة حكماً واقعياً صرفاً، فلا موضوع ولا ملاك لاستفادة طهارة ظاهرية منها ليقال بأنّه بالملازمة يفهم انتفاء النجاسة أيضاً للتلازم بينهما حتى في مرحلة الظاهر، فإنّ هذا التلازم فرع كون التوسعة بلحاظ أحكام الطهارة ظاهرية لا واقعية، وأمّا إذا كانت واقعية إمّا بجعل الطهارة الواقعية أو تنزيل مشكوك الطهارة والنجاسة مـنزلة الطـاهر الواقعي في آثار الطهارة أي الشرطية، فلا ملازمة في البين؛ لأنّ الأوّل يلزم منه انتفاء النجاسة الواقعية ويكون مفاد القاعدة ما اختاره صاحب الحدائق لا غير،

وهو خلف المفروض، والثاني حكم واقعي فلو فرض أنّ له لازماً فلازمه نفي آثار النجاسة الواقعية واقعاً، كما في مورد المنزَّل عليه، وهو الطاهر الواقعي، فلا معنى حينئذٍ لاستفادة الحكم الظاهري من القاعدة إلّا بلحاظ الحكم الوضعي محضاً، وهو غير معقول.

والحاصل: إذا كان الملحوظ في جعل الطهارة على مشكوك النجاسة والطهارة خصوص الآثار المترتبة على الطهارة وتوسعتها واقعاً فلا يستفاد من دليل القاعدة إلّا حكماً واقعياً واحداً حقيقته توسعة الشرطية لا جعل الطهارة الظاهرية، وإذا كان الملحوظ ترتيب الآثار المترتبة عليها ونفي الآثار المترتبة على النجاسة في موردها ـ ولو من جهة الملازمة ـ فهذا يوجب الحكومة الواقعية بلحاظ كلا الأثرين، فكما تتوسع الشرطية واقعاً تتضيّق مانعية النجاسة واقعاً أيضاً لا ظاهراً، وإن كان الملحوظ ترتيب آثار الطهارة الواقعيّة واقعاً ونفي آثار النجاسة الواقعية ظاهراً من باب الملازمة، فهذا غير صحيح؛ لعدم وجه لهذه الملازمة، فإنّ الملازمة إنّما يمكن ادّعاها بين الطهارة الظاهرية وانتفاء النجاسة ظاهراً لا بين التوسعة الواقعية لأحكام الطهارة ـ كالشرطية ـ وانتفاء النجاسة ظاهراً، فإنّه من الواضح أنّه لا وجه لذلك، بل لو كان هناك توهم ملازمة فهو بين توسعة الشرطية وتضييق المانعية واقعاً، فيكون مشكوك الطهارة منزلاً منزلة الطاهر الواقعي في كلا الأثرين التكليفيّين.

ص ١٦٢ (الهامش...).

ما ذكر فيه لا يكون صحيحاً على ضوء ما ذكرناه من أنّ الورود غير معقول في المقام إلّا بتخصيص النجاسة الواقعية بموارد العلم بها، ففرضية الورود خارجة

عن المفروض أساساً؛ ولعلّه لهذا لم يذكرها السيد الشـهيد ﷺ فـي جـوابـه، وإنّما ذكر أنّه امّا أن نستفيد من دليل القـاعدة الطـهارة الواقـعية وتـخصيص النجاسة الواقعية بصورة العلم بها، فهذا خارج عن موضوع بحث الإجزاء حينئذٍ تخصّصاً، أو نستفيد منه الطهارة الظاهرية والذي يعني تنزيل المشكوك منزلة المعلوم، وهذا إذا كانت توسعة واقعية كتنزيل الطواف منزلة الصلاة فهو مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر في أمثال المقام ـ كما في الكتاب ـ فلا يمكن أن يستفاد منها طهارة ظاهرية لا بلحاظ آثار الطهارة الواقعية؛ لأنّ المفروض التـوسعة الواقعية بلحاظها ولا بلحاظ نفي آثار النجاسة؛ لعدم دالّ على ذلك لا مطابقة ولا التزاماً ـ كما أشرنا ـ وإن كانت توسعة ظاهرية ـ كما هو الظاهر ـ لم يثبت الإجزاء.

ص ١٦٤ قوله: (وفيه: أنّ المصلحة السلوكية...).

المقصود انّ الأمر الأدائي وإن كان مبايناً مع الأمر القضائي وكان مخصوصاً بداخل الوقت والذي أدّى سلوك الامارة إلى تفويته ـ خصوصاً إذا كانت سنخ مصلحة مغايرة مع ما يحققه القضاء خارج الوقت ـ إلّا أنّه مع ذلك يكون إطلاق دليل القضاء دالّاً على فعلية الأمر على القضاء في حقه؛ لأنّ موضوعه من فاتته الفريضة الواقعية، وهذا محفوظ وصادق على المكلّف الذي سلك الامارة داخل الوقت؛ لأنّ فريضته لم تكن متعلّقة بالجامع بل بخصوص العمل الواقعي الذي لم يأت به وقد فاته، وعندئذٍ يكون مقتضى التمسك بهذا الإطلاق أنّ ما انجبر من المصلحة الفائتة ليس بأكثر من مصلحة الوقت، وأمّا مصلحة أصل الفعل فتنجبر بالقضاء سواءً كان من سنخها أم من غير سنخها، أي استيفائية ـ فتكون روحاً

وملاكاً من قبيل ما إذا كان القضاء بالأمر الأوّل ـ أو تداركية فإنّ المقيد اللبي لا يقتضي أكثر من هذا المقدار كما هو واضح.

وإن شئت قلت: إنّ قبح التفويت لا يقتضي أكثر من وجود مصلحة سلوكية بالمقدار الذي يفوت من الملاكات الواقعية التي لا يمكن تحصيلها بوجه أصلاً، وهي في المقام بمقدار مصلحة الوقت فقط لا المصلحة الموجودة في العمل الواقعي، فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق الأمر الواقعي الأدائي في الوقت، فتثبت فعليته في الوقت إن كان المكلّف معذوراً في تركه ومحصّلاً لمقدار من المصلحة فيه بالسلوك وهو مصلحة الوقت فقط، مع احتمال بقاء مصلحة الفعل ولو بالمقدار الذي ينجبر بالقضاء عند فوته في الوقت، وهذا لا يستلزم سقوط الأمر الأدائي والتصويب، أي الأمر بالجامع بين الواقع والظاهر، بل يكون الأمر بالعكس، فإنّ احتمال ذلك موجب لصحة التمسك باطلاق الأمر الأدائي وفعليته في الوقت، وبتبعه فعلية الأمر القضائي خارج الوقت الذي موضوعه فوت الأداء أو تركه؛ لأنّ هذا هو مقتضى الخطابات الواقعية، وإنّما يرفع اليد عنه بمقدار ما يحرز فيه التفويت بالسلوك، وهذا غير محرز هنا، فالاحتمال بصالح عدم التصويب وعدم الإجزاء.

لا يقال: هذا لازمه أن يكون الأمر الأدائي غير تعييني بل تخييري، وبالجامع بين الظهر داخل الوقت أو الجمعة داخل الوقت والظهر خارجه، وهو تصويب. كما أنّه لا يكون الظهر خارج الوقت قضاءً لما فات بل أداء روحاً، حيث لم يفت واجب تعييني أدائي.

فإنّه يقال: يمكن فرض أنّ الملاك في ذات الفعل خارج الوقت ملاك آخر

غير ملاكه داخل الوقت والذي قد فات، ويكون الثاني تداركياً لا استيفائياً لنفس الملاك، فإنّ هذا المقدار يكفي لدفع القبح العقلي، وهذا في طول فوت الملاك الأصلي الوحداني داخل الوقت، فيكون الأمر الأدائي باقياً على تعيينيّته وفائتاً على المكلّف بسبب الأمارة، ولكنه لا قبح فيه لتداركه بملاك آخر في الفعل خارج الوقت قضاءً، فلا وجه لرفع اليد عن اطلاقات الأداء والقضاء.

ص ١٦٤ قوله: (وفيه بالامكان فرض التخيير...).

بل يمكن فرضه قيداً للوجوب أيضاً، ومع ذلك يدفع اشكال اللغوية بأنّه فرع عدم امكان تنجز التكليف بالجامع، وهو ممكن بالعلم الإجمالي المنجز، فإنّ المكلّف سوف يعلم ـ حتى بناءً على كون القيد للوجوب لا للواجب ـ بأنّه مكلّف في مورد الأمارة بالمؤدّى امّا لكونه الواقع المأمور به أو لكونه موضوعاً للتكليف بالجامع، وهذا المقدار يكفي لدفع اللغوية.

ص ١٦٤ قوله: (الثاني: انّ الجامع...).

لا ينبغي أن يكون المقصود عدم تقرّر الجامع المذكور تصوراً في نفسه لكي يقال في جوابه انّه مقرّر لامكان تصوّر الجامع بين حكم واقعي ومؤدّى امارة مخالفة له وانّ غاية الأمر انّه لا يمكن ايجاد أحد طرفيه خارجاً إلّا بعد تعلّق الأمر بالواقع تعينياً، ويقال عندئذٍ بأنّ هذا في نفسه محال من جهة اُخرى، وهي امتناع انبثاق الارادة والأمر عن مصلحة في نفسها أو ما يترتب عليها.

وإنّما المقصود انّه لا يمكن أن يكون هذا الجامع متعلقاً للحكم الواقعي؛ لأنّ تعلّق الحكم الواقعي به ووقوع هذا الجامع متعلّقاً له بنفسه تناقض وتهافت في اللحاظ في عالم الجعل؛ إذ ليس لنا حكمان واقعيان، بل حكم واقعي واحد

وهو نفس هذا الأمر المتعلّق امّا بالجامع أو بالواقع التعيني ولا يمكن أن يكون متعلقاً بالجامع ؛ لأنّه في معنى الأمر بشيء لا يكون مأموراً بنفس هذا الأمر.

وهذا تهافت تصوري لحاظي ، فهذه استحالة وامتناع في عالم اللحاظ وتعلق الحكم لا عالم امتثال أحد طرفي الجامع خارجاً ، وهو المقصود من عدم التقرر ، أي عدم تقرر الجامع المتعلّق للأمر الواقعي بما هو متعلّق له وهذا صحيح.

كما أنّ التعبير في الوجه الثالث بأنّه يلزم من وجوده عدمه أيضاً صحيح بلحاظ عالم الفعلية وشمول الجعل للمؤدّى ، فإنّ شموله له يستلزم عدم شموله له ، فالجواب المذكور في الكتاب ـ بعنوان الجواب الحلّي على الوجه الثالث والذي هو الجواب أيضاً عن الوجه الثاني ـ غير تام.

فيكون وجه تعلّق الأمر الواقعي بالواقع التعييني لا الجامع رغم كون الملاك فيه لا في خصوص الواقع التعييني امتناع تعلّق الأمر الواقعي بمثل هذا الجامع ـ بخلاف ما إذا كان الملاك في مطلق مؤدّى الأمارة ـ وحيث انّه لابد للمولى من الأمر ، فلا محالة يجعله على العدل الذي يمكن تعلّق الأمر به ؛ لكونه محققاً لغرض المولى ، وليس فيه المحذور الذي ذكره السيد الشهيد ﭬ ؛ إذ ليس هذا التعلّق من أجل مصلحة في نفس الارادة بل في المراد وإنّما تعلّق بالمعيّن لعدم إمكان أكثر من ذلك.

ففي خصوص المقام لابد وأن يتعلّق بالمعيّن ؛ لأنّه الطريق الوحيد لوصول المولى إلى غرضه بلحاظ كلا شقي الجامع ، فتأثير هذا الأمر التعيني في المقام بالخصوص لتحقيق مراد المولى في قوّة الأمر بالجامع من حيث محركيّته للمكلّف نحو ما فيه مراد المولى فيتعين ذلك حتى إذا كان يمكن الأمر بالجامع في نفسه ؛ لأنّه يفوّت على المولى غرضه بلحاظ الجامع.

والصحيح في الاجابة على الوجه السابع أن يقال بأنّه لو أُريد من وجـود الملاك في مؤدّى الأمارة المخالفة للواقع الأمارة المخالفة لروح الحكم ـ وهو الملاك والارادة ـ فهذا الفرض بنفسه مستحيل؛ لاستلزامه التناقض في اللحاظ؛ إذ فرض وجود الملاك الواقعي في مؤدى الأمارة المخالفة مع نفس هذا الملاك تهافت لحاظي.

كما أنّ تعلّق الارادة بالواقع تعييناً مع كون الملاك في الجامع التخييري لما يترتب على نفس الارادة من امكان تحقيق عدل الواجب التخييري مستحيل أيضاً بالنكتة التي ذكرها السيّد الشهيد ﷺ؛ لأنّها تامّة في عالم الارادة والشوق، وإن لم تكن تامة في عالم الجعل الذي هو فعل اختياري للمولى كما ذكرنا.

وإن أُريد بالأمارة المخالفة للواقع المخالفة للحكم بمعنى الجعل والاعتبار بالخصوص فهذا معقول وممكن كما ذكرناه، إلّا انّه لا يدفع إشكال التصويب بلحاظ روح الحكم وإنّما يدفعه بلحاظ عالم الانشاء والاعتبار فقط، وهو أيضاً تصويب باطل، أو خلاف ظاهر أدلّة الأحكام الواقعية في التعيين.

ص ١٦٧ قوله: (فإنّه يقال: يمكن اختيار كلا الشقين...).

لا إشكال في عدم التصويب بناءً على الطريقية المحضة وكون المصلحة في نفس الجعل كما هو حال سائر موارد تفويت الواقع بالظاهر.

وامّا على السببية ووجود مصلحة في مؤدى الامارة ـ أو في سلوكها ـ فقد يقال: انّ مجرد تعيينية المصلحتين المتضادتين لا يكفي لانـتفاء التـصويب، إذ بعد فرض تساويهما في الأهمية مع التضاد بينهما يقع الكسر والانكسار بينهما لا محالة فيكون الأمر الشرعي لا محالة تخييرياً بينهما تـماماً كـما إذا كـان

المؤدى يستوفي نفس المصلحة الواقعية، فكون المصلحة في المؤدّى استيفائية بمعنى انّها من سنخ نفس المصلحة الواقعية أو تداركية من غير سنخها لا يؤثر في لزوم التصويب.

وما ذكر في الكتاب من عدم المحذور في بقاء الأمر بالواقع تعييناً لأنّه من التزاحم لا التعارض لا يكفي لدفع الاشكال، لأنّ إطلاق الأمر بالواقع لحال ثبوت الحكم الظاهري بقيام الامارة لغو، لأنّه صرف عن مصلحة إلى مصلحة أُخرى مساوية لها في الأهمية وفعليّة بحسب الفرض ولا يقاس بالمشروط بالقدرة العقلية بالنسبة إلى المشروط بالقدرة الشرعية لأنّ اطلاقه يوجب عدم فوات شيء من الفرضين؛ إذ بفعله يكون قد استوفى أحدهما وارتفع موضوع الآخر بخلاف المقام، فإنّ المصلحة الظاهرية فعلية على كل حال، فالمكلّف لو احتاط وترك العمل بالحكم الظاهري كالصلاة في مستصحب الطهارة يكون قد فوّت المصلحة في الحكم الظاهري مع فعليته بفعلية موضوعه.

وأوضح منه الشبهة الحكمية كما إذا قام الحكم الظاهري على وجوب الجمعة وكان الواقع وجوب الظهر من حيث لغوية الأمر بهما معاً تعينياً ومطلقاً مع كون الملاك في كلّ منهما مقيداً بوقوعه قبل الآخر. وهذا معناه أنّه لابد من التقييد في إطلاق الحكم الواقعي فيكون تخييرياً.

والجواب: أنّ الخطاب والأمر الواقعي بالظهر مثلاً مقيد بعدم الاتيان بالجمعة التي قامت عليه الأمارة بقاءً؛ إذ لا ملاك فيه بعد الاتيان بالجمعة، وأمّا حدوثاً فاطلاقه لا تلزم منه المطاردة مع الأمر الظاهري بالجمعة لأنّه بوصوله يرتفع موضوع الأمر الظاهري كالمشروط بالقدرة العقلية بالنسبة إلى المشروط بالقدرة الشرعية فيكون الغرض من اطلاقه أن يصل ويرفع موضوع المصلحة الظاهرية،

فلا يكون فوات لشيء من المصلحتين تماماً كالمشروط بالقدرة العقلية بالنسبة للمشروط بالقدرة الشرعية، فليس هناك ملاك فعلي في كـل مـن الحـصتين المقيدتين بالاتيان به قبل الآخر كما ذكر في الاشكال، فإنّ هذا إنّما يصحّ في المشروطين بالقدرة العقلية لا ما إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية أو بعدم وصول الآخر وتنجّزه.

كما أنّ ما ذكر من فعلية المصلحة في الحكم الظاهري عند ثبوته إنّما هو كفعلية مصلحة المشروط بالقدرة الشرعية عند عدم وصول أو تنجّز المشروط بالقدرة العقلية لا يمنع عن إطلاق المشروط بالقدرة العقلية واقعاً؛ لأنّ الغرض من الإطلاق هو الصرف على تقدير الوصول والتنجيز وهـو يـوجب ارتـفاع موضوع المصلحة في الخطاب المشروط بعدم وصـول الآخـر أو تـنجزه أي بالقدرة الشرعية كما هو مذكور في هامش الكتاب.

ثمّ إنّ هنا بحثاً تعرّض له صاحب الكفاية وهو حكم الشك في الإجزاء للشك في السببية أو الطريقية، ففصّل بين الأداء والقضاء فقال بوجوب الإعادة تمسكاً بأصالة عدم الاتيان بما يسقط التكليف المقتضية للاعادة واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي في إثبات كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت وقد علم باشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي به.

وهذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً وشك في أنّه يُجزي عمّا هـو المأمور به الواقعي الأوّلي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أن تكون الحجّية على نحو السببيّة، فقضيّة الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب

الإعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمّة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار أو كشف الخلاف.

وأمّا القضاء فلا يجب بناءً على أنّه فرض جديد كان الفوت المعلّق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، وإلّا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمّل، فتأمّل جيداً[١].

ويلاحظ على ما أفاده بأُمور:

الأوّل: أنّ المرجع الأوّل عند الشك في السببية والطريقية هو الرجوع إلى إطلاق أدلّة الأحكام الواقعية، وهو يثبت الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف.

وهذا الإشكال غير متّجه على مبنى صاحب الكفاية؛ لأنّ هذا معناه إثبات الطريقية ونفي السببية، فإنّ أحد أدلّتها هو التمسك باطلاق أدلّة الأحكام الواقعية، ففرض صاحب الكفاية هو فرض عدم هذا الإطلاق.

الثاني: ـ وهو العمدة ـ إن أُريد بأصالة الاشتغال في الوقت الاشتغال العقلي ـ كما هو ظاهر ذيل عبارته ـ باجراء قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني أو العلم الإجمالي المنجّز لكونه دائراً بين متباينين على بعض مباني السببيّة أو بين التعيين والتخيير وهو أيضاً منجّز عند صاحب الكفاية، فيرد عليه:

انّ قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني موضوعه الشك في امتثال تكليف معلوم تفصيلاً أو منجّز يقيناً، وليس المقام منه؛ إذ لا علم تفصيلي

(١) كفاية الأُصول: ٨٧.

بالتكليف الواقعي، والعلم الإجمالي - سواء كان دائراً بين متباينين أو التعيين والتخيير - ليس منجزاً؛ لأنّه قبل انكشاف الخلاف منحلّ بسبب الحكم الظاهري بحسب الفرض، وبعد انكشاف الخلاف يكون أحد طرفيه ساقطاً بـالامتثال، فالعلم المذكور لا يكون منجزاً، لا حدوثاً ولا بقاءً.

وإن شئت قلت: بعد انكشاف الخلاف يكون من الشك البدوي في التكليف الفعلي فتجري البراءة عنه ولا يوجد علم إجمالي منجز في البين.

وإن أُريد من أصالة الاشتغال الأصل الشرعي - أي الاستصحاب، كما هو ظاهر التمسك بأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف - فإن أُريد به التمسك باستصحاب موضوعي فمن الواضح أنّ عدم المسقط أو عدم الامتثال ليس قيداً في موضوع التكليف كما هو محقّق في محلّه، على أنّه لو فرض ذلك فهو من استصحاب الفرد المردّد الذي لا يجري، كما سيأتي توضيحه.

وإن أُريد استصحاب بقاء التكليف والوجوب المعلوم ثبوته حـدوثاً عـلى إجماله وعدم سقوطه، ولا يعارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً؛ لأنّ هذا هو استصحاب عدم الفرد الطويل الذي ثبت في محلّه في استصحاب الكلّي من القسم الثاني أنّه لا ينفي الكلي المعلوم إجـمالاً إلّا بـنحو الأصـل المثبت.

فالجواب: انّ استصحاب الكلّي من القسم الثاني لا يجري في جامع التكليف والوجوب، وإنّما يجري في الجامع الواقع موضوعاً للتكليف الشرعي - كما سيأتي في محلّه - لأنّ الاستصحاب في واقـع الوجـوب المـعلوم إجـمالاً بخصوصية متعلّقه من الظهر أو الجمعة لا يجري؛ لأنّه لا شك فيه، بل يقطع

بسقوط وجوب الجمعة ويقطع ببقاء وجوب الظهر على تقدير ثبوته، فلا شك في واقع الوجوب والاستصحاب في جامع الوجوب وأصله بلا ملاحظة متعلّقه وإن كان مشكوكاً إلّا أنّه جامع وجوب مردّد بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز؛ لأنّه لو كان متعلقاً بالجمعة فهو لا يقبل التنجيز حتى لو علم به، فلا يجري فيه الاستصحاب.

الثالث: ما ذكره في القضاء من جريان استصحاب عدم اتيان الفريضة إذا كان هو موضوع القضاء غير تام أيضاً؛ لأنّ الموضوع عدم الاتيان بواقع الفريضة من الظهر أو الجمعة لا الفريضة والواجب بما هو واجب، وواقع الفريضة مردد بين ما هو مقطوع التحقق وما هو مقطوع عدم تحققه فيكون استصحابه من الفرد المردّد الذي لا يجري.

الرابع: ما ذكره من الفرق بين المقام وبين الشك في إجزاء الأمر الاضطراري أيضاً غير تام؛ لأنّ الأمر الاضطراري في أوّل الوقت ليس تعيينيّاً بل تخييري وموسّع، فلا يتمّ ما ذكره من الفرق وأنّه قد جاء بما اشتغلت الذمة به يقيناً، بل هو دائر بين التعيين والتخيير أيضاً كالمقام ـ بناءً على امتناع التخيير بين الأقل والأكثر، وقد تقدّم شرح ذلك ـ.

ثمّ إنّ الشك في إجزاء الحكم الظاهري تارة: يكون من جهة الشك في السببية والطريقية، وهو ما ذكره صاحب الكفاية وقد عرفت حكمه.

وأُخرى: يكون من جهة الشك في ثبوت التوسعة الواقعية للشرطية بقاعدة الطهارة أو الحلّ ـ وهو الوجه الذي اختاره صاحب الكفاية للإجزاء في بعض الأحكام الظاهرية ـ وحكمه نفس ما تقدّم في الشك في السببية والطريقية.

وثالثة: يكون من جهة الشك في إجزاء الحكم الظاهري من جهة التفويت وعدم إمكان التدارك والذي ذكره السيّد الشهيد ﷺ، والذي تقدّم أنّه بناءً عليه لا يتغيّر الحكم الواقعي، وإنّما يسقط بقاءً بالتعجيز، وحكم الشك في الإجزاء بهذا النحو وجوب الإعادة بل والقضاء.

أمّا وجوب الإعادة فلجريان استصحاب بقاء الوجوب الواقعي الفعلي حدوثاً وعدم سقوطه وهو من استصحاب التكليف الشخصي لا الكلّي فلا يرد عليه شيء ممّا تقدّم. وهذا الاستصحاب حاكم على أصل البرائة عن التكليف بقاءً.

وأمّا وجوب القضاء فلأنّه لو كان موضوعه مطلق فوت الفريضة التي كانت فعلية في الوقت على المكلّف فهذا محرز وجداناً، إلّا أنّ هذا لازمه وجوب القضاء حتى على تقدير ثبوت الإجزاء بهذا النحو، وانّ هذا الإجـزاء يكـون بلحاظ الأداء فقط لا القضاء وهو خلف المفروض.

وإن شئت قلت: التفويت الحاصل من قبل المكلّف هو الموضوع للقضاء لا مطلق التفويت حتى الحاصل من قبل جـعل الشـارع للـحكم الظـاهري، واستصحاب بقاء التكليف الواقعي عند الشك في الإجزاء لا يثبت كون التفويت من قبل المكلّف إلّا بنحو الأصل المثبت.

هذا، ولكن يمكن أن يقال انّ الموضوع فوت أو عدم الاتيان بما يكون فريضة وواجباً بنحو التركيب، وفي المقام فوت الظهر مثلاً أو عدم الاتيان به مـحرز وجداناً، وكونه فريضة وواجباً يحرز بالاستصحاب، فبضمّ الوجدان إلى التعبّد يثبت وجوب القضاء إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، كما يثبت وجوب الإعادة إذا انكشف داخل الوقت، وهنا إشكال مذكور في الكتاب (ص ١٦٩) فليراجع.

ص ١٦٧ قوله: (وأمّا إذا انكشف خلاف الحكم الظاهري بالتعبد...).

ينبغي أن يقسّم هذا البحث إلى قسمين:

١ ـ أن ينكشف الخلاف للحكم الظاهري مع كونه تاماً وفعلياً في وقته، أي قبل انكشاف الخلاف. كما إذا تبدل تقليد المقلّد بعد موت مقلَّده الأوّل. أو مثال الامارة المذكورة في الكتاب بعد فرض جريان الاستصحاب قبل تحصيل الخبر حقيقة؛ لأنّه كان قد استفرغ وسعه مثلاً، أو كانت الشبهة موضوعية استصحب فيها الطهارة أو أجرى قاعدتها ثمّ قامت بيّنة أو خبر ثقة على النجاسة، أو كان يجري فيه قاعدة الطهارة ثمّ حصل له يقين سابق فجرى فيه استصحاب النجاسة، فإنّه في مثل هذه الموارد يكون انكشاف الخلاف للحكم الظاهري السابق بنحو التخطئة له لا بنحو الكشف عن عدم ثبوته وكونه تخيلياً، وفي مثله يجري الوجهان السابقان لاثبات الإجزاء على تقدير تماميتها.

٢ ـ أن يكون انكشاف الخلاف بنحو الكشف عن الخطأ في أصل جريان الحكم الظاهري، كما في الأمثلة الأُخرى في الكتاب للانكشاف بالأصل، ومنه بعض موارد تبدل رأي المجتهد في الشبهة الحكمية حينما يلتفت إلى خطأ في مدرك حكمه الأوّل لاشتباه في السند أو الدلالة أو نحوهما؛ وهذا لا ربط له ببحث اجزاء الحكم الظاهري وإن كان ينبغي البحث في موطنه الفقهي عن وجوب الاعادة أو القضاء فيه أيضاً.

وحيث انّ الصحيح عدم تمامية شيء من البيانين في اجزاء الحكم الظاهري وأنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء من هنا لم يفكك بينهما السيد الشهيد ﭬ في مقام الأمثلة.

ثمّ أنّ البحث عن الإجزاء ووجوب الاعادة والقضاء إنّما يرد فيما إذا لم يكن دليل الحكم الواقعي من أوّل الأمر قاصراً عن الإطلاق لمورد الحكم الظاهري أو التخيلي ـ الترك غير العمدي ـ امّا لعدم الإطلاق فيه أو لوجود مقيد له كما في مثل حديث لا تعاد. وإلّا لم يكن موضوع للبحث عن الإجزاء والاعادة أو القضاء كما هو واضح، فلا ينبغي جعل ذلك البحث من مصاديق بحث اجزاء الحكم الظاهري، كيف والقصور في أدلّة الشرطية والجزئية في هذه الموارد لا تختصّ بموارد قيام حكم ظاهري على خلافها، بل يعم موارد الجهل المركّب والنسيان وغيرهما كما هو محقّق في محلّه.

كما أنّ البحث عن حصول اجزاء العمل بالاجتهاد الأوّل أو تقليد المجتهد الأوّل والأدلّة الخاصة التي ذكروها فيه موكول إلى بحث الاجتهاد والتقليد من الفقه، وإن كان البحث الذي ذكره السيد الشهيد في المقام من حيث امكان اثبات الفوت وعدمه في الصور العديدة بالأصل أيضاً بحث فقهي لا اُصولي؛ ولعلّ الأولى أن يبحث كبرى عدم اجزاء الحكم الظاهري المتبدّل مطلقاً أو في خصوص باب التقليد أو اختلاف رأي المجتهد وتبدّله في المقام، وتذكر أدلّته من قبيل الإجماع ونفي الحرج وسيرة المتشرعة ونحو ذلك كما فعل السيد الخوئي قدس سره وغيره هنا.

ص ١٧١ قوله: (الرابعة: إذا كان ...).

ذكر هنا أنّه لا يجري خصوص الوجه الخامس مما تقدم في الصورة السابقة لاثبات وجوب القضاء؛ لانحلال العلم الإجمالي بوجوب قضاء الأكثر عليه الآن أو وجوب الأقل عليه في زمن الفريضة القادم، إذ وجوب الأقل في الزمن القادم

معلوم تفصيلاً، فلا يجري فيه الأصل الترخيصي ليكون معارضاً مـع الأصـل الترخيصي عن وجوب قضاء الأكثر عليه الآن.

وهذا صحيح، وهو يوجب عدم جريان الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة أيضاً؛ لأنّ العلم الإجمالي داخل الوقت بأنّه يجب عليه الأقل داخل الوقت أو الأكثر خارج الوقت قضاءً إذا كان عازماً على ترك الأكثر في الوقت أيضاً علم إجمالي منحلّ بنفس البيان، فكان ينبغي استثناؤه.

كما أنّ البحث في هذه الصورة لابدّ وأن يكون عن وجوب القضاء خارج الوقت لمن لم يأت إلّا بالأقل داخل الوقت عمداً ـ أي الفرض الأوّل من الصورة الثالثة ـ لا عن وجوب الاعادة؛ إذ لا اشكال فيه داخل الوقت مطلقاً، أي حتى إذا حصل له هذا الشك المنجّز بعد الاتيان بالأقل طبقاً للحكم الظاهري الأوّل؛ لأنّه شك في تحقيق الغرض وسقوطه أو سقوط أمره الذي كان فعلياً في حقه فيجب عليه الخروج عن عهدته بلا حاجة إلى شيء من الوجوه الخمسة، وإنّما نحتاج إلى أحد الوجوه الخمسة بلحاظ وجوب القضاء لو لم يأت بالأكثر داخل الوقت سواء كان التبدّل المذكور حاصلاً له قبل العمل بالأقل أو بعده.

فما في الكتاب في هذه الصورة من قوله: (لاثبات الاعادة أو القضاء) سهو؛ لأنّ وجوب الاعادة في الوقت لا يحتاج إلى شيء من تلك الوجوه والمباني، بل لابد من تخصيص البحث في الصورة الرابعة بالقضاء خارج الوقت لمن لم يأت بالأكثر داخل الوقت، سواء كان التبدّل حاصلاً له في الوقت أو خارجه، فتدبّر.

مقدّمة الواجب

ص ١٨٠ قوله: (وأمّا بلحاظ عالم المجعول...).

يوجد بيان آخر للسيد الخوئي ﷺ في المقام لا بأس به ويمكن أن يرجع روحاً إلى ما ذكرناه، حاصله: أنّ المعتبر أمر فرضي انشائي وليس حقيقياً وأمره بيد المعتبر، فكما يمكنه أن يفرضه ويجعله على أمر مقدّر الوجود مقارن كذلك يمكن أن يجعل على أمر مقدّر الوجود متقدم أو متأخر زماناً، فيكون المجعول منوطاً بتحققه.

ص ١٨١ قوله: (وأمّا بلحاظ عالم الملاك...).

ويمكن أن يكون الشرط المتأخر غير دخيل في الاتصاف بل في وجود المصلحة والفعل وإنّما أُخذ شرطاً في الوجوب لكونه غير اختياري كما في اشتراط القدرة على آخر جزء من الواجب التدريجي الوجود فإنّها شرط متأخر لايجاب ذلك الفعل التدريجي من قبل، وهذا واضح.

ص ١٨٧ قوله: (الفصل الثاني ـ في تقسيمات الواجب).

من المناسب البحث في تقسيمات المقدمة عن المقدمة الداخلية أيضاً كما بحثها الأُصوليون، وقد بحثوا عنها في عدّة مقامات:

المقام الأوّل: في صدق المقدمة على الاجزاء، وهذا بحث لفظي اصطلاحي، فإنّه لو أُريد بالمقدمة ما يكون سبباً وعلة لايجاد ذي المقدمة فهذا يقتضي التعدد

في الوجود وهو مفقود بين الاجزاء والمركب الكل؛ لأنّ الكل عين الاجـزاء بالأسر، وإن أُريد بها التقدم الطبعي أي التوقف في الصدق والتجوهر فهو حاصل في الجزء؛ لتوقف صدق الكل وتحققه على تحقق الجزء وصدقه دون العكس.

المقام الثاني: في دخول المقدمة الداخلية في محلّ النـزاع، أي وجـوبها الغيري أيضاً على القول بوجوب المقدمة. واختار جملة من المحققين عـدم دخولها في محلّ النزاع؛ وذلك بأحد بـيانين ودليـلين: أحـدهما: بـرهاني، والآخر: وجداني.

ولابدّ وأن يُعلم إنّ موضوع البـحث فـي الاجـزاء الخـارجـية للـمركبات الاعتبارية أو الصناعية لا الاجزاء التحليلية العقلية للجواهر والأعـراض مـن الأجناس والفصول؛ لأنّها بسائط بلحاظ الوجود الخارجي وتركبها تـحليلي واجزائها متحدة في وجود واحد خارجاً.

كما أنّه ليس البحث فيما إذا كان المأمور به النفسي أمراً انتزاعياً أو اعتبارياً أو خارجياً متولّداً من الأجزاء المركبة خارجاً كالطهور بناء على كون الغسل أو الوضوء محصلاً له لا متحداً معه، فإنّ هذا يـجعل تـلك الأفـعال كـالغسلات والمسحات مقدمات خارجية لا داخلية كما هو واضح. والبرهان الذي يذكر كمانع عن وجوب المقدمة الداخلية يمكن تقريبه بأحد وجوه:

الأوّل: لزوم اجتماع المثلين وهو محال؛ لأنّ الاجزاء واجـبة بـالوجوب النفسي الضمني، فإذا كانت واجبة أيضاً بالوجوب الغيري لزم اجتماع الوجوبين على معروض وفعل واحد، وهو محال.

ولا يقـال: بأنّ متعلّق الوجوب الغيري عنوان المقدمة ومـتعلّق الوجـوب النفسي عنوان الفعل الواقعي.

لأنّه يقـال: بأنّ الواجب الغيري معروضه واقع المقدمة وعـنوان المـقدمية حيثية تعليلية للوجوب. وقد يجاب بأنّ معروض الوجوب النفسي هو الكل والمركب، بينما معروض الوجوب الغيري هو الجزء الملحوظ لا بشرط، وهما لحاظان ذهنيان مختلفان، فلم يلزم الاجتماع.

وفيه: الكل ليس إلّا الاجزاء بشرط الانضمام، وهي نفس الاجزاء لا بشرط أي لا فرق بينهما إلّا في حد اللحاظ والتصوّر لا المتصوَّر، فالعنوان واحد فيهما، على أنّه يكفي وحدة المعنونين لامتناع تعدد الوجوب فيه؛ ولهذا يقال بالتأكّد في (أكرم العالم) و (أكرم الهاشمي) بالنسبة إلى العالم الهاشمي.

والصحيح في جواب الاشكال: أنّه لا يلزم اجتماع المثلين المحال، أمّـا بلحاظ الوجوب بمعنى الاعتبار فلعدم التقابل بين الاعتبارات، على أنّ الوجوب الغيري ليس وجوباً اعتبارياً انشائياً أصلاً كما سيأتي.

وأمّا بلحاظ روح الحكم ومبادئه وهو الارادة والشوق فللزوم التأكّد، نظير تأكد وجوب اكرام العالم الهاشمي، وتأكّد وجوب صلاة الظهر الواجب نفسياً وغيرياً للعصر بالنسبة إلى الذاكر، ولا محذور فيه أصلاً.

الثاني: أنّ تعدد الوجوبين يوجب اجتماع المثلين ووحدتهما على سـبيل التأكد غير معقول في المقام؛ لأنّ الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي ومترشح منه، فهما في مرتبتين، فلا يعقل وجوب الاجزاء بالوجوب الغيري.

وأُجيب عليه بأنّ المانع عن التأكد إنّما هو الطولية في عمود الزمان لا الرتبية.

وهذا الجواب غير فني؛ لأنّه لو سلّمنا السببية بين الوجوب النفسي والغيري كما هو مفروض المستشكل كان التأكّد بينهما محالاً؛ لأنّ التأكد يقتضي وحدة

الوجود وهو مستحيل بين العلّة والمعلول.

ولكنّ الصحيح في الاجابة أن يقال بأنّ الترشح ليس بمعنى السببية والعلية، بل بمعنى الملازمة في الوجود ولو بوجود علّة مشتركة لهما على ما سيأتي شرحه، وعليه فلا مانع من حصول التأكّد في الارادة والشوق بوجود ارادة واحدة مؤكّدة.

الثالث: لغوية الوجوب الغيري بعد فرض الوجوب النفسي للجزء.

وفيه: أنّ اللغوية مانع عن الانشاء والاعتبار والفعل الاختياري للمولى، وليس الوجوب الغيري انشائياً اعتبارياً على ما سوف يأتي، بل هو أمر نفساني تكويني، والذي نعبر عنه بروح الحكم ومبادئه، وهي الارادة والشوق، فإذا كانت علتها فعلية تحققت لا محالة، سواء كان يترتب عليها أثر أم لا.

وهكذا يتّضح عدم تمامية شيء من الوجوه البرهانية التي ساقوها لاثبات خروج المقدمة الداخلية عن محلّ النزاع.

وأمّا الوجه الوجداني فقد ذكره في الدراسات بنحو الادعاء، حاصله: حكم الوجدان بالفرق بين المقدمة الخارجية والداخلية، وانّ الأُولى يترشح عليها الارادة والشوق الغيري بخلاف الثانية، سواء في ذلك الارادة التكوينية أو التشريعية.

وهذا الوجدان لا ريب فيه، ويمكن صياغته بصورة برهان حاصله: أنّ الارادة الغيرية إنّما تنقدح في النفس ـ سواء في التكوينية أو التشريعية ـ للتوصل إلى المراد النفسي ـ على ما سوف يأتي في شرح حقيقة الوجوب الغيري ـ وهذا فرع خروج المقدمة عن متعلّق الارادة النفسية، وإلّا كانت هي المراد النفسي

المطلوب أصالةً، فلا يعقل ارادة الاجزاء للتوصل بها إلى نفس الاجزاء، وهذا واضح. كما أنّه لا يعقل في المقام التأكد في ارادة الاجزاء؛ إذ التأكّد فرع شدّة الملاك النفسي أو تعدده، وهو مفقود في المقام؛ إذ لا يوجد إلّا ملاك نفسي واحد هو منشأ الوجوب النفسي، فمن أين يحصل التأكّد في الارادة الحاصلة منه؟! وهذا بخلاف صلاة الظهر التي فيها ملاك نفسي وملاك غيري لملاك نفسي آخر وهو العصر.

وبهذا التحليل يظهر وجه الضعف في كثير مما ذكره الأُصوليون في المقام وفي أصل منهجة بحثهم.

المقام الثالث: في ثمرة القول بالوجوب الغيري للاجزاء، وقد ذكر ذلك المحقّق العراقي ﰏ مدعياً انّه على القول بالوجوب الغيري للاجزاء لا تجري البراءة في موارد الدوران بين الأقل والأكثر؛ لعدم انحلال العلم الإجمالي بوجوب التسعة مثلاً نفسياً أو وجوبها غيرياً، وأمّا على القول بعدم وجوب الاجزاء إلّا نفسياً جرت البراءة عن وجوب الجزء العاشر المشكوك؛ لانحلال العلم بالوجوب النفسي وتردده بين تعلّقه بالتسعة والعشرة والتسعة واجبة ضمنها على كلّ حال.

وفيه: أوّلاً ـ إنّما يتمّ لو كان القول بوجوب الاجزاء غيرياً مساوقاً لعدم وجوبها النفسي، أمّا على القول بالتأكّد واجتماع الوجوبين في وجوب واحد مؤكد فالانحلال الحقيقي محفوظ بلحاظ ما تجري عنه البراءة، وهو متعلّق ذات الوجوب النفسي لا حدّه.

وثانياً ـ تمامية الانحلال الحكمي على ما قرر في محلّه، حتى إذا لم يتمّ الانحلال الحقيقي.

ص ١٩١ قوله: (والتحقيق في تفسير حقيقة الارادة المشروطة...).

يلاحظ على ما ذكره السيد الشهيد ﷺ بأنّ تصدّي المولى لتحصيل غرضه أيضاً كالوجوب معلّق على تحقق الشرط؛ لأنّه بمقدار الجعل، وهو مشروط ومعلّق بحسب الفرض، فالمولى لم يتصدّ لتحصيل الغرض والفعل مطلقاً، بل مشروطاً ومعلّقاً على فرض تحقّق الشرط، وهذا لا محذور فيه؛ لأنّ التصدّي وتحميل المسؤولية على المكلّف أيضاً فعل اختياري للمولى، وهو روح الحكم، ويكون بمقدار المجعول ومنتزعاً عنه لا أكثر، فلا محذور على هذا الأساس في الواجب المشروط لا بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار ولا بلحاظ مرحلة الارادة بمعنى التصدّي المولوي لتحصيل الفعل من المكلّف والتي هي روح الحكم، ولا بلحاظ الملاك، وأمّا الارادة بمعنى الشوق المؤكّد الذي هو منشأ التصدّي والجعل وهو مشترك بين الارادة التكوينية والتشريعية فلا وجه لدعوى وجدانية فعليته قبل تحقق الشرط والعلم به، وإنّما الموجود مجرّد العلم بأنّه إذا تحقّق الشرط ففي الفعل مصلحة أو حسن وأنّه يشتاق إليه ويريده، فليس قبل تحقق الشرط إلّا هذا العلم بأنّه إذا تحقّق الشرط فسوف يحتاج إلى الفعل ويشتاق إليه ـ ولو بعد احرازه أو الاحساس بالحاجة إليه ـ وهذا بابه باب العلم بالقضية الشرطية التعليقية لا القضية المقيّدة، ففرق بين العلم بالمقيّد أو ارادته وبين العلم بالقضية التعليقية المذكورة، والذي لا يستلزم العلم بطرفيها، وهذا العلم بالقضية التعليقية والذي هو علم بالشرطية والملازمة بحسب الحقيقة كافٍ في تبرير انشاء الجعل المشروط.

فلا حاجة أساساً إلى كلّ هذا التطويل، لوضوح أنّ تمام النكتة في ذلك تبرير انشاء الحكم والقضية الحقيقية وجعلها قبل تحقق الشرط والجعل مقدمة تكوينية

لتحقق غرض المولى لابد في صدوره من المولى من فعلية الارادة، فلو لم تكن فعلية فكيف صدر منه؟

والجواب: أنّه يكفي في تبرير ذلك علمه بأنّه عند تحقق الشرط سوف يكون مريداً للفعل أو يكون الفعل محققاً للمصلحة أو حسناً في ذلك الفرض، وهذا العلم كافٍ في انشاء الجعل المشروط أو القضية الحقيقية والتصدّي المشروط، بل لا يعقل فعلية ارادة قبل تحقق الشرط لا بنحو الارادة المتعلّقة بالمقيّد بأخذ الشرط قيداً في المراد للزوم التهافت الذي أشار إليه السيّد الشهيد ﷺ، فإنّ ارادة المقيّد ارادة لقيده لا محالة في مرحلة الارادة وإن لم يوجبه المولى؛ لكونه غير اختياري أو أخذ وجوده الاتفاقي قيداً، ففرض كون القيد مما لا تترشّح عليه الارادة تهافت، ولا بنحو الارادة المتعلّقة بالقضية التعليقية قياساً على العلم بالقضية التعليقية كما قيل؛ لأنّ الارادة ليست كالعلم، فإنّ العلم كشف الواقع والتصديق به، وهو يعقل تعلّقه بمفاد الشرطية التي هي الملازمة والنسبة التصادقية بين جملتي الشرط والجزاء، وهذا بخلاف الارادة فإنّها لا تتعلّق إلّا بالأفعال، ولا بنحو الارادة المتعلّقة بالجامع كما أفاده السيد الشهيد ﷺ؛ لعدم الحاجة اليها، بل وعدم وجودها وجداناً.

وكأنّ السيد الشهيد انتهى إلى ذلك لتبرير صدور الجعل للقضية التعليقية الحقيقية، وقد عرفت توجيه ذلك. والوجدان قاضٍ بعدم تعلّق إرادة في النفس لا في التكوينية ولا في التشريعية المشروطتين بالجامع قبل تحقق الشرط.

ومما يشهد على الوجدان المذكور أنّ ارادة الجامع فرع وجود مصلحة واحدة في الجامع أو مصلحتين متساويتين في الأهمية في كل من الفردين لا يمكن الجمع بينهما، وليس في موارد الارادة المشروطة شيء من هذا القبيل، فأي

مصلحة في أن لا يكون الإنسان مستطيعاً في إرادة الحج على تقدير الاستطاعة أو أن لا يجيء زيد في إرادة اكرام زيد على تقدير مجيئه؟

ويمكن أن نصوغ برهاناً على عدم تعلّق الارادة بالجامع بين عدم الشرط وفعل المشروط المقيّد بالشرط في موارد الارادة المشروطة، وحاصله: أنّ لازم تعلّق الارادة بالجامع بين أمرين انّه إذا أصبح أحد عدلي الجامع مبغوضاً فسوف يسري الحب المتعلّق بالجامع إلى الفرد والعدل الآخر لا محالة ـ على ما سيأتي في بحث اجتماع الأمر والنهي ـ فمن أراد اكرام أحد الشخصين زيد أو عمرو ثمّ عاداه زيد بحيث أبغض اكرامه فسوف ينصب شوقه وارادته لاكرام أحدهما على عمرو، فيحبّ اكرامه بالخصوص منهما.

وهذا ينتج في المقام أنّ المولى إذا أصبح عدم الشرط مبغوضاً لديه كما إذا كان الشرط لواجب فعل واجب آخر كما إذا قال له: (إذا صلّيت الظهر فتصدّق بدرهم) انقلب الواجب المشروط عنده إلى واجب مطلق بحسب عالم الارادة، أي أصبحت ارادته للصدقة المقيّدة بالصلاة مطلقة لا مشروطة؛ لأنّ ترك الصلاة ـ أي عدم الشرط ـ مبغوض له، وهو واضح البطلان، بل تبقى ارادة الصدقة مشروطة حتى مع فرض مبغوضية ترك الشرط.

فالحاصل: مبغوضية أو محبوبية فعل الشرط أو تركه لا يؤثر على الارادة المشروطة أصلاً، وهذا برهان على عدم وجود ارادة فعلية متعلّقة بالجامع المذكور.

فالصحيح: ما تقدّم من انّه لا محذور في الواجب المشروط لا على مستوى الجعل ولا الارادة ولا التصدّي المولوي ولا الملاك.

ثمّ انّك عرفت أنّ روح الحكم ليست ذات الشوق والارادة التي هي صفة للنفس، بل هي الارادة بمعنى التصدّي المولوي والذي يكون من مقولة الفعل كهجمة النفس في الارادة التكوينية، وهي مشروطة بتحقق الشرط؛ لأنّها منتزعة من الجعل بلحاظ فعلية مجعوله، فحتّى إذا افترضنا الارادة بما هي صفة للنفس مطلقة أو متعلّقة بالجامع فهي أجنبية عن حقيقة الحكم، وليست موضوعاً لحكم العقل بالطاعة، فلا حاجة إلى أصل هذا البحث، إلّا إذا أُريد تحليل حقيقة الارادة التشريعية أو التكوينية المشروطتين بما هما صفتان في عالم النفس.

ص ١٩٨ قوله: (والجواب: أنّه يوجد بحسب الحقيقة قيدان...).

قد يناقش بأنّ أخذ قيد القدرة على الواجب في وقته بنحو الشرط المتأخر مستلزم لأخذ قيد الوقت أيضاً؛ لأنّه وإن كان مبايناً معه عنواناً إلّا أنّه أخص منه تحققاً، إذ لا قدرة على الواجب في الوقت إلّا مع فرض تحقق الوقت وحياة المكلف فيه، وأخذ الأخص قيداً أخذ للأعم لا محالة. نعم عنوان الوقت أو وجود المكلّف أو سلامته مثلاً في ذلك الوقت لم يؤخذ قيداً إلّا أنّ البحث ليس عن العناوين كما أنّه لا أثر مترتب على ذلك بل واقع الوقت ولو من خلال القيد الأخص وهو القدرة على الواجب في الوقت قد أُخذ قيداً للوجوب فيكون الواجب مشروطاً بالنتيجة بتحقق الوقت ـ كما يقول صاحب هذا الاعتراض وهو السيد الخوئي ﷺ ـ فتسميته بالمعلق كقسم من أقسام الواجب المطلق في قبال الواجب المشروط غير صحيح بل هو قسم من الواجب المشروط ـ وهذا الاعتراض في الواقع اعتراض على صاحب الفصول في تسميته ذلك بالمعلّق وجعله في قبال المشروط، بأنّه قسم منه لا قسيم له، وليس اعتراضاً على أصل امكان تقدم الوجوب وتأخر الواجب، كما في الاعتراضات القادمة.

والجواب: ما ذكر في عبارة الكتاب من أنّ المقدار الذي يؤخذ هو القدرة على الواجب من غير ناحية الزمان، أي القضية الشرطية وهي أنّه لو دخل الوقت كان حياً قادراً وأمّا الوقت فيبقى التكليف مطلقاً من ناحيته لأنّه متحقق على كل حال، فلا يؤخذ نفس دخول الوقت ولا القدرة على القيدية من ناحية دخوله قيداً حتى ضمناً بل حتى قيد الحياة والسلامة والقدرة في الوقت بالخصوص ليس شرطاً في التكليف بل الشرط أعم من ذلك.

وتوضيح ذلك: أنّ القدرة على الواجب في الوقت الشرط عقلاً في كل وجوب يكفي فيه القدرة على حفظ القدرة على الواجب في الوقت ولو لم تحفظ فيه؛ لوضوح أنّ القدرة على ذلك قدرة على الواجب ويكفي عقلاً لصحة تكليف العبد به بحيث إذا ما لم يحفظ قدرته أو سلامته في الوقت مع تمكنه منه قبل ذلك كان معاقباً وعاصياً؛ لأنّه عجّز نفسه بسوء اختياره، وهذا بخلاف ما إذا أُخذت القدرة أو الحياة أو السلامة على الواجب في الوقت قيداً وشرطاً للوجوب فإنّه عندئذٍ يجوز له تعجيز نفسه في الوقت لأنّه بذلك يرفع موضوع الوجوب، فالواجب المعلّق يراد به ما يكون مطلقاً حتى من ناحية هذه القدرة أو السلامة في الوقت وليس مشروطاً به وإنّما الشرط في ايجابه المقدار اللازم من القدرة عقلاً والذي يكفي فيه القدرة على حفظ الحياة والسلامة والمقدمات قبل الوقت ولو بشرب دواء أو نحو ذلك قبل الوقت بحيث يجعله حيّاً قادراً في الوقت، فيتنجز الوجوب وتجب كل تلك المقدمات من قبل بما فيه مقدمة حفظ القدرة والسلامة على الواجب في الوقت.

فكأنّ نظر صاحب الفصول إلى انّ الوجوب قد يكون مشروطاً بالحياة والسلامة والقدرة على الواجب في الوقت بالخصوص فيكون من الواجب

المشروط وقد يكون مطلقاً من هذه الناحية فلا يكون مشروطاً بها وإن كان مشروطاً بأصل القدرة الجامع بين القدرة في الوقت والقدرة على حفظها فيها قبل الوقت، وهذا وإن كان متوقفاً على تحقق الوقت الاستقبالي؛ لأنّ هذا الجامع لا يتحقق إلّا بتحقق الوقت الاستقبالي في عمود الزمان.

إلّا أنّ تحقق الزمان لا يؤخذ شرطاً حتى بنحو الشرط المتأخر بل يكون الوجوب مطلقاً من ناحيته ومشروطاً بالقدرة من ناحية سائر الجهات كحفظ الحياة والسلامة ونحوهما فلا يكون الزمان الاستقبالي قيداً للوجوب حتى بنحو الشرط المتأخر لا بعنوانه ولا من خلال أخذ قيد القدرة شرطاً في عموم التكاليف، فتدبر جيداً.

ص ١٩٩ قوله: (وكلا التقريبين لهذا الاعتراض غير تام...).

التقريب الأوّل منهما للنهاوندي، والثاني منهما للأصفهاني ﭭ.

والأولى في الاجابة على التقريب الأوّل أن يقال: بأنّه لو أُريد من الارادة التكوينية الشوق والحب الذي هو صفة نفسانية فنمنع المقدمة الثانية، وهي عدم تعلّق الشوق التكويني بأمر استقبالي، كيف وقد تقدّم امكان تعلّقه بأمر مستحيل وغير مقدور أيضاً.

وإن أُريد بها مقولة الفعل كهجمة النفس أو الاقدام وحركة العضلات فنمنع المقدمة الأُولى، فإنّ الارادة التكوينية بمعنى الحركة والاقدام على العمل غير موجود في التشريعية أصلاً، وإنّما الموجود فيها الشوق النفساني، والطلب أو الانشاء أو الابراز أو التصدي المولوي بقانون العبودية لتحصيل الفعل من قبل المكلّف، وكلّها أفعال غير متعلقة بالفعل المأمور به أصلاً، فلا مانع من كون

المأمور به الذي لابد وأن يصدر من المكلّف استقبالياً، وهذا هو الجمع الفني بين ما في متن الكتاب وما في الهامش.

ص ٢٠١ قوله: (وقد تفطن صاحب الاشكال...).

الموجود في الحاشية على الكفاية نقضان:

أحدهما: النقض بالواجب المنجز التدريجي التحقق كالمركبات، فإنّ الركعة الثانية قبل تحقق الركعة الأُولى لا يمكن ايجادها مع أنّ وجوبها فعلي، فيلزم انفكاك البعث عن الانبعاث.

وأجاب عليه: بالالتزام بتدريجية فعلية الوجوب أيضاً في مثل ذلك.

وفيه: أنّه واضح البطلان؛ لأنّ الوجوب واحد وليس في البين وجوبات استقلالية متعددة، والوجوب الواحد ليس له إلّا فعلية واحدة.

الثاني: النقض بالواجب المقيّد بقيود أو المتوقف على مقدمات ما لم تتحقق لا يتحقق الواجب، كالصلاة المقيّدة بالطهور قبلها، فلا يمكن أن يكون وجوبها فعلياً.

وأجاب عليه: ـ ولعلّه جواب منه أيضاً على كلا النقضين ـ في الحاشية على الكفاية (نهاية الدراية) بالفرق بين مورد النقض وبين الواجب المعلّق بأنّ المعلّق قبل زمانه لا امكان وقوعي فيه، بخلاف الصلاة المقيدة أو المتوقفة على مقدمة أو قيد، فإنّه يمكن وقوعها في كل آن ولو بتحقيق القيد أو المقدمة قبل ذلك الآن.

وقد رجع عنه في الحاشية على الحاشية، حيث تفطن إلى عدم الامكان الوقوعي أيضاً في مورد النقض ـ كما ذكر السيد الشهيد ﷺ في الكتاب ـ فإنّ

الواجب المقيّد بقيد زماني وإن كان ممكناً في عمود الزمان وقوعاً ولكن وقوعه الآن دفعة واحدة لكونه تدريجياً مستحيل، فغير المتوضي أو من لم يأت بالركعة الأُولى يستحيل منه وقوع الركعة الثانية أو الصلاة المقيدة بالطهور في هذا الآن، فلا يمكن أن يكون ايجابه عليه في هذا الآن فعلياً.

ومن هنا أجاب على النقض في الحاشية على الحاشية بأنّ الفرق بالامكان الاستعدادي وإن كان صدوره خارجاً بحاجة إلى التدرّج في عمود الزمان بخلاف الواجب المعلّق.

وفيه: ما في الكتاب من أنّه إذا أُريد بالامكان الاستعدادي قابلية الفاعل ـ أي عدم العجز من ناحيته ـ فهذا موجود في الواجب المعلّق أيضاً، وإذا أُريد منه ما يعمّ قابلية القابل وامكان وقوعه خارجاً فهذا رجوع إلى اشتراط الامكان الوقوعي، والذي اعترف بعدم ثبوته في مورد النقض أيضاً.

ويمكن أن يجاب على النقضين بجواب ثالث ـ لعلّه هو مقصوده ـ وهو أنّ اللازم امكان وقوع الشروع في الانبعاث نحو أصل الواجب بقيوده ومقدماته المستلزمة له لا امكان وقوع كل جزء جزء من أجزائه؛ إذ لو لزم ذلك لما صار الوجوب والبعث فعلياً أصلاً ليتحقق الانبعاث والتحريك، فهذا المقدار لابد من الاكتفاء به في امكان فعلية التكليف وايجاد الداعي والبعث والتحريك المولوي، وهذا مفقود في موارد الواجب المعلّق دائماً أو غالباً؛ لعدم توقفه على مقدمة أو قيد يستلزم تحصيله قبل الوقت، كما هو واضح.

فالصحيح في الجواب هو الجواب الحلّي من أنّ البحث ليس عن مفهوم البعث والتحريك والداعي ونحو ذلك، بل عمّا هو موضوع حكم العقل بالاطاعة

وامكان فعليته، ولا اشكال في أنّه عبارة عن تصدي المولى لتسجيل مراده، ولو كان زمانه استقبالياً على المكلّف من الآن بانشاء أو اخبار، والذي هو تحريك مولوي وبقانون حق الطاعة للمولى، وليس تحريكاً تكوينياً، وهذا لا اشكال في كفايته في حكم العقل بلزوم الطاعة، بحيث لو قصّر الآن ففاته الواجب في وقته الاستقبالي كان عاصياً.

ص ٢٠٢ قوله: (ثلاثة شروط...).

لا يقـال: مع كون الشرط مضمون التحقق يمكن للمولى أن يجعل حكمه مطلقاً من ناحيته فتكون من ناحية هذا الشرط القضية خارجية كما ذكرنا في الواجب المعلّق فيكفي الشرط الأوّل حتى إذا كان الشرط والقيد من شرائـط الاتصاف.

فإنّه يقـال: لا يراد بالحكم مجرد لقلقة لسان الجعل والاعتبار بل روحه التي هي الارادة من ورائه وهنا يعلم بتقيد الارادة وعدم اطلاقها؛ لأنّ ما يكون شرطاً للاتصاف بالمصلحة يكون شرطاً للاتصاف بالحب والارادة أيضاً، وإلّا يـلزم ترشّح الحب والارادة نحو الشرط، وهو واضح البطلان كما تقدم شرحه فـي الواجب المشروط.

وهذا بخلاف ما إذا كان من قيود الترتب حيث تكون الارادة فعلية فيه حتى بلحاظ قيده في مرحلة الارادة والشوق؛ لما تقدّم من امكان الشوق نحو غير المقدور، وإنّما التحريك والجعل المولوي كان يجب تقييده بالمقدور، فإذا كان قيد الترتب غير المقدور محقّق الوجود ـ كما هو المفروض بحكم الشرط الأوّل من الشروط الثلاثة ـ أمكن جعل الوجوب من ناحيته مطلقاً، فتدبر جيداً.

ثمّ إنّ الشرط الثالث قد يقال بعدم لزومه امّا لعدم اشتراط القدرة في التكليف بل في التنجيز أو لكون الشرط المتأخر بلحاظ قيد القدرة بهذا المقدار يقبله حتى القائل باستحالة الشرط المتأخر لوضوح اشتراط بقاء القدرة على الفعل إلى آخر الوقت في وجوبه في أوّله.

إلّا أن يقال إنّ مقصود السيد الشهيد ﷺ بيان شرائط الواجب المعلّق في نفسه لا تخريج المقدمات المفوّتة بالخصوص، وإن كان ذلك من ثمرات القول بالواجب المعلّق. ومن هنا لعلّ الأنسب ذكر هذه الشروط الثلاثة في أصل البحث عن الواجب المعلّق وامكانه، خصوصاً مع ملاحظة انّ هذا التنقيح لم يرد في كلام صاحب الفصول الذي هو صاحب نظرية الواجب المعلّق.

بل لعلّ ظاهر كلامه أنّ الواجب المعلّق هو ما كان الوجوب فيه حالياً والواجب مقيداً بقيد استقبالي، سواء كان من قيود الترتب أو الاتصاف.

وأيضاً ما ورد في كلام السيد الخوئي ﷺ من ارجاع الواجب المعلّق المدّعى من قبل صاحب الفصول إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر فجعله قسماً من الواجب المشروط لا قسماً من الواجب المطلق.

ص ٢٠٤ (الهامش الأوّل).

غير صحيح بكلا شقيه، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، فإنّ الاتصاف بالمصلحة غير المنكسرة لا يتوقف على تحقق الوقت خارجاً بل على فرض ثبوته في زمانه، أي انّه من شرائط الترتب لا الاتصاف، وإنّما أُخذ شرطاً للوجوب لكونه غير اختياري، هذا بالنسبة إلى الأمر الأوّل.

وأمّا الأمر الثاني فأخذ الزمان الاستقبالي شرطاً إنّما كان لدفع التكليف بغير المقدور واستحالة الواجب المعلّق أو للاستظهار من الدليل أو لأي سبب آخر ولم يكن من أجل التحرز عن إطلاق التكليف للحصة غير النهارية من الصوم لكي يشكل عليه باللغوية. كيف وهذا الأمر لو تمّ لأبطل الشرط المتأخر في المقام على كلّ حال فليس هذا اشكالاً مربوطاً بالوجه الثاني من الوجهين كما لا يخفى.

ص ٢٠٤ قوله: (الجواب الثالث...).

هذا الجواب فيه مخالفة لظاهر دليل الواجب حيث انّه يؤلّه إلى ايجاب سدِّ أبواب العدم في عرض واحد ـ كما بيّن في الهامش ـ فهو إنّما يصار إليه إذا لم يتم وجه آخر من الوجوه السبعة والتي يحفظ فيها على ظهور تعلّق الأمر النفسي بنفس العنوان الوجودي الواجب.

ثمّ إنّ هنا جواباً آخر ذكره المحقق الخراساني ﷺ في الكفاية وهو القول بالوجوب النفسي التهيئي للمقدمات المفوّتة قبل الوقت، فالوجوب نفسي وإن كان الغرض والملاك منه التهيؤ لأداء الفعل الاستقبالي في وقته.

وهذا الجواب امّا أن يرجع إلى ما سيذكره الميرزا النائيني ﷺ من متمم الجعل في الوجه السادس أو لا يكون صحيحاً.

توضيحه: انّه إذا كان هذا الايجاب النفسي منوطاً بالواجب الآخر لبّاً وروحاً وملاكاً وإن لم يكن منوطاً به خطاباً فهذا هو متمم الجعل الذي يجعل الخطابين واحداً روحاً ولبّاً وإن تعددا خطاباً وتحريكاً وبعثاً، وإن فرض استقلاله عنه فهذا غير صحيح إذ لا إشكال في انّه إذا لم يكن يجب عليه الواجب النفسي الاستقبالي

في وقته لم تجب المقدمات المفوّتة.

فهذا الجواب لابد في توجيهه وتخريجه من ارجاعه إلى الجواب السادس بتقريب الميرزا النائيني ﭬ لا السيد الخوئي ﭬ؛ ولعلّه لهذا لم يذكره السيد الشهيد ﭬ مستقلاً.

ثمّ انّ ما ذكره السيد الشهيد ﭬ حلّ لاشكال وشبهة هي انّه كيف تنقدح ارادة نحو المقدمة المفوّتة في الارادة التكوينية قبل فعليتها حيث انّ الزمان الاستقبالي شرط للاتصاف ولأصل الارادة مع اعتراف الوجدان ـ كما صرّح به الميرزا ـ بأنّ الفاعل يريد المقدمات المفوّتة في هذه الموارد، ومن هنا كبرى وجوب المقدمة المفوّتة شرعاً أو عقلاً على الأقل لا ينبغي التشكيك فيه وجداناً لوجدانية تحرك المولى نحوه لو كانت ارادته تكوينية في الغرض فيتنجز لا محالة في التشريعية. وإنّما اشكال عقلي مستلزم لانهيار الوجوه المتقدمة كلها إذا فرض عدم امكان جعلها بأن التزمنا خلافاً للوجدان بأنّ المولى لا يمكن أن يتحرك نحو المقدمات في الفرض إذ ما لا يحرّك المولى لو كان مراداً تكوينياً لا ينجز على عبده لا محالة كما قرر في محلّه.

وجواب السيد الشهيد ﭬ علاج لهذه المشكلة التكوينية؛ ولهذا لا ينبغي أن يتوهم أنّ روح الواجب والارادة التشريعية سوف تكون بالجامع بل ليس الحكم والارادة التشريعية إلّا ارادة الجزاء على تقدير الشرط لأنّ التصدي المولوي للتسجيل على ذمة العبد بالجعل والخطاب ليس بأكثر من ذلك، وامّا الباقي فمجرد ارادة تكوينية بالجامع أو بحب الذات لتصحيح امكان جعل الخطاب المشروط الذي هو فعل تكويني للمولى قبل فعلية الارادة المشروطة ـ كما تقدم

في البحث السابق ـ وأيضاً لتصحيح وجوب شرعي غيري متعلق بالمقدمة المفوّتة قبل الوقت رغم عدم فعلية الوجوب المشروط لأنّ الوجوب الغيري لا يراد به إلّا الارادة الغيرية للمقدمة وهي مترشحة من ارادة فعلية بالجامع.

وقد عرفت في ذاك البحث انّ هذا لا حاجة إليه، بل العلم بأنّه سوف يبتلى بالعطش في المستقبل وحاجته إلى الماء يكفي لأن يتحرّك نحو اعداد وتحصيل المقدمة المفوّتة له قبل الوقت، فالعلم بل الاحتمال كافٍ لهذا المقدار من التحرك في الارادتين معاً.

ودعوى: انّه لولا حبّه لذاته فعلاً وتألمه وانزجاره من ابتلائه بالحاجة من دون امكان رفعها لما أقدم على ذلك، فالعلم لا يكفي بل لابد من ثبوت الحب الفعلي المذكور.

مدفوعة: بأنّ هذا ليس حباً وألماً بالفعل، بل ادراكاً بأنّه سوف يتألّم في المستقبل.

ودعوى: أنّ ارادة المقدمة المفوّتة قبل الوقت في الارادة التكوينية لا يمكن أن تكون نفسية؛ لوضوح عدم ملاك نفسي فيها فلابد وأن تكون غيرية ومترشّحة من ارادة نفسية فعلية، وليست هي إلّا ارادة الجامع.

مدفوعة: بمنع لزوم ذلك، بل نقول في الفاعل المختار المطّلع على المستقبل يكفي علمه بل احتماله بأنّه سوف يريد في وقته الفعل الفلاني المتوقف على مقدمة مفوّتة قبل الوقت في انبثاق ارادة غيرية نحو مقدمته قبل الوقت، وبهذا يعرف انّ المقدمات المفوّتة كغير المفوّتة من حيث تعلّق الوجوب الغيري بها بلا حاجة إلى خطاب نفسي بعنوان متمّم الجعل كما ذهب إليه الميرزا ﷺ.

فلا حاجة إلى كلّ هذا التطويل، بل ليس بصحيح؛ لما تقدّم من وجدانية عدم تعلّق حبّ له بعدم العطش ولو بنحو أحد عدلي الجامع، بل قد يحب الشرط ويبغض عدمه، فيلزم أن يصبح حبّه نحو الجزاء فعلياً طبقاً لما اعترف به السيد الشهيد ﷺ من تحقّق هذا الانقلاب في المقام؛ لكون هذه الأشواق والارادات غيرية لا نفسية، مع كونه خلاف الوجدان جدّاً.

ثمّ انّ هنا بحثاً مهماً اثباتياً كان ينبغي التعرّض إليه، وهو انّ ثبوت وجوب المقدمات المفوّتة قبل زمان فعلية الوجوب بحاجة إلى دليل في مقام الاثبات، ولا يكفي حتى الوجه الأخير العقلي لاثبات وجوبها قبل الوقت؛ لاحتمال كون القدرة على الواجب في زمان فعلية الوجوب من شرائط الاتصاف، حيث لا يمكن استظهار خلافه من دليل الخطاب، لاشتراط القدرة في الخطابات جميعاً وسقوط الدلالة على الملاك بسقوط الخطاب.

نعم، لو قلنا بكفاية القدرة قبل الوقت في فعلية الخطاب وعدم اشتراط العقل لأكثر من ذلك كان لازمه فعلية الخطاب في الوقت مع العجز؛ لكونه عجزاً بسوء الاختيار. وكذلك لو قبلنا إطلاق المادة بلحاظ الملاك ـ مبنى الميرزا النائيني ﷺ ـ أو كون القدرة أساساً قيداً في التنجيز لا الفعلية أو استظهار انّ القدرة عرفاً شرط في الاستيفاء لا الاتصاف.

ص ٢١٢ قوله: (الفرض الثاني: أن يعلم...).

في هذا الفرض لا فرق بين علمه بأنّه إذا لم يتعلّم فسوف تفوته فرصة التعلّم في المستقبل أو احتماله ذلك، فإنّه أيضاً منجّز، فإنّ التكليف المنجّز في المستقبل يجب حفظه، وتفويته الاحتمالي مع القدرة على حفظه أيضاً موجب لاستحقاق العقوبة، وهذا كان ينبغي ذكره في الكتاب.

ص ٢١٣ قوله: (وأُخرى بما عنه أيضاً ...).

ظاهر كلام السيد الخوئي ﷺ في المحاضرات أنّ روايات التعلم واردة في موارد احتمال الابتلاء بحيث لا يمكن تخصيصها بمورد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء، فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت عمومات التعلّم إلّا موارد نادرة فتتقدم عليه لا محالة.

وقد أجاب السيد الشهيد ﷺ عليه بأنّ الموارد الباقية ليست بالنادرة؛ إذ يبقى تحتها مورد العلم بالوجوب مع الجهل بخصوصيات الواجب وموارد عدم جريان الاستصحاب والأصل المؤمن للعلم الإجمالي بالابتلاء.

ويمكن أن نضيف مورد العلم بالصغرى والجهل بالكبرى بناءً على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب والأُصول المؤمنة قبل الفحص في الشبهة الحكمية لقصور في إطلاق أدلّتها لا لمانعية دليل وجوب التعلّم.

إلّا أنّ هذا الجواب وإن كان يدفع هذا الوجه، إلّا انّه لا يتم بناءً على مبنى السيد الشهيد ﷺ بحق الطاعة والاحتياط العقلي؛ لأنّ غايته التعارض بنحو العموم من وجه بين دليل الأصل المؤمن ـ الشرعي ـ ودليل وجوب التعلّم ـ الطريقي ـ وبعد التساقط يكون المرجع الاحتياط العقلي.

نعم، لو قلنا بأنّ دليل حجّية الأصل المؤمن يكون وارداً على وجوب التعلّم حيث لا يراد به تعلّم خصوص الحكم الواقعي بل الأعم منه ومن الحجة والمؤمن الظاهري، أو قلنا بأنّ الاستصحاب المذكور موضوعي حاكم على دليل التعلّم؛ لأنّه ينفي صغرى التكليف، تمَّ هذا الجواب حتى على مسلك حق الطاعة، ويتلخص في انّه إذا كان يبقى لدليل التعلم مورد افتراق معتد به قدم دليل

الاستصحاب ـ أو أي أصل مؤمن ـ بالحكومة وإلّا كان بحكم الأخص والمقيد لاطلاق دليل الاستصحاب، وحيث انّ الأوّل هو الصحيح فلا يتم الوجه الذي ذكره السيد الخوئي ﷺ.

ص ٢١٤ قوله: (ورابعة بما يمكن أن يكون مقصود المحقق النائيني ﷺ ...).

تـارة: يدعى انّ وجوب التعلّم حكم نفسي موضوعه الشك وعدم العلم كما عن المحقق الأردبيلي ﷺ. فعندئذٍ لا يجري الاستصحاب الموضوعي المذكور إلّا بناءً على المبنى الذي تقدم في ردّ الوجه الثالث المتقدم من قيامه مقام القطع الموضوعي حتى إذا لم يكن له أي أثر طريقي.

واُخرى: يدعى انّه حكم طريقي أي تنجيز أو ايجاب احتياط تجاه الحكم الواقعي المشكوك قبل الفحص والتعلّم ـ كما هو الصحيح ـ ولا شك انّ مفاد هذا الحكم عندئذٍ انّ الجهل بالحكم قبل الفحص والتعلّم ليس عذراً، وهذا لا ينفي معذرية الجهل بالموضوع لأنّه خارج عن دائرة التعلّم كما هو واضح، ومن هنا تجري البراءة في الشبهة الموضوعية حتى إذا كان حكمه أيضاً مجهولاً قبل الفحص والتعلّم كما تقدّم في الفرضية الرابعة.

وعندئذٍ قد يقال في المقام: انّ المكلّف قبل ابتلائه جاهل بالموضوع بحسب الفرض بمعنى انّه بلحاظ حاله قاطع بعدم فعلية الموضوع وبلحاظ المستقبل جاهل بتحققه فيجري في حقه الأصل الموضوعي المؤمن عنه فهو عذره الآن وعند الابتلاء به يكون غير قادر بحسب الفرض فهو عذره عندئذٍ ولا يحتاج إلى اثبات شيء آخر بعد ثبوت المؤمّن والعذر عليه في الحالتين ولا يحتاج إلى اثبات عنوان عدم الوقوع في المخالفة من ناحية الجهل.

وهذا نظير نفي وجوب سائر المقدمات المفوّتة عليه إذا كان يشك في ابتلائه بموضوع التكليف في المستقبل كما إذا شك في انّه سيمرّ على صحراء لا ماء فيها في طريقه أم لا مثلاً فإنّه لا شك في جريان الأصل الموضوعي لنفي وجوب تحصيل المقدمات المفوّتة من قبل وعند الابتلاء وتحقق موضوع التكليف يكون غير قادر ومعذوراً لا محالة.

وملخص جواب السيد الشهيد ﷺ عن الاشكال أنّ مفاد أخبار التعلّم تنجز الواقع بمعنى عدم رضا الشارع بمخالفة التكليف نتيجة ترك التعلّم، وهذا معناه انّ كل تعلّم يحتمل أن يكون مؤثراً في أداء التكليف وامتثاله يكون منجزاً على المكلّف. والمفروض انّ دليل التعلّم مقدم على اطلاقات الأُصول العملية بالأخصية أو الحكومة حتى إذا فرض جريان الأصل النافي للابتلاء وعدم كونه مثبتاً، وهذا الاحتمال في المقام موجود بخلاف الفرض الرابع أو سائر المقدمات المفوّتة، لأنّ المكلّف يحتمل ابتلاءه بالواجب بنحو بحيث لا يمكنه تعلم كيفيته عند الابتلاء فيفوته، وهذا الاحتمال منجز بحسب الفرض والأصل المؤمن من استصحاب استقبالي أو براءة لا يؤمن من ناحية هذا الاحتمال وإنّما يؤمن من ناحية احتمال فوات التكليف واقعاً نتيجة الجهل بالموضوع.

فالحاصل قبل الابتلاء توجد ناحيتان للتنجيز لابدّ من التأمين عنهما:

احداهما: فوات التكليف واقعاً من ناحية الجهل بتحقق موضوعه، وهذا يؤمن عنه الاستصحاب الاستقبالي أو أي أصل مؤمن آخر يكون جارياً بلحاظه.

والأُخرى: فوات التكليف نتيجة عدم تعلمه بحيث لو كان قد تعلّمه لم يكن

يفته في وقته، وهذا مشمول لدليل التعلّم بحسب الفرض وخارج عن اطلاقات الأُصول المؤمنة، وليس عنوان فوت التكليف موضوعاً لوجوب التعلّم ليجري استصحاب عدم الفوت في المستقبل، بل الموضوع التكليف المحتمل، واستصحاب العدم الموضوعي الاستقبالي أو أي أصل آخر حتى إذا قيل بقيامه مقام القطع الموضوعي لا يجدي في التأمين عن هذه الناحية، إمّا لكونه مثبتاً أي لا ينفي احتمال فوت التكليف من هذه الناحية إلّا بالملازمة العقلية أو لتقدّم إطلاق أخبار التعلّم عليه بالحكومة أو الأخصّية، أو لأنّ نظر الأُصول المؤمّنة إلى التفويت من ناحية الجهل لا من ناحية ترك التعلّم المحتمل أدائه إلى ترك الواجب كما أشرنا إليه، فيجب التعلّم بالخصوص من المقدمات المفوّتة على المكلّف.

نعم، إذا كان يعلم بأنّه سوف يبقى شاكّاً في الصغرى حتى في المستقبل وأنّ الحكم الظاهري الفعلي في حقّه عند زمان الابتلاء أيضاً هو الترخيص الشرعي الجاري في الشبهات الموضوعية مطلقاً، فلا يجب عليه التعلّم عندئذٍ؛ لأنّه من قبيل مورد العلم بعدم ابتلائه بالموضوع مستقبلاً وللعلم بعدم التفويت من هذه الناحية.

وكذلك الحال إذا فرض انّ القدرة على الامتثال حتى من ناحية التعلّم كان من شرائط الاتصاف في وقت الابتلاء، فإنّه أيضاً على القاعدة لا يجب التعلّم من المقدمات المفوّتة.

ص ٢١٧ السطر الأخير قوله: (ويتمّ إطلاق الهيئة ...).

بيانه الفني: أنّ هذا بحسب الحقيقة بابه باب مقيدية العلم بعدم شمول المادة للحصة الواقعة قبل القيد، والعلم مقيديته تكون بمقداره لا أكثر ولا علم بأكثر

من انخرام إطلاق المادة وعدم شمولها للحصة الواقعة قبل تحقق القيام، وامّا إطلاق الهيئة فلا علم على خلافه فيكون مقتضيه تاماً ومانعه وهو العلم بالخلاف مقطوع العدم، وهذا بخلاف الحالة الثالثة والتي يكون المانع واقع القرينة والقيد المتجه إلى الهيئة أو المادة، فإنّه أمر موضوعي محتمل، فيوجب احتماله الاجمال لا محالة، كما هو واضح.

ص ٢٢٦ قوله: (وقد ذكر المحقّق النائيني قدس سره ...).

وجهه قياسه بالصورة الثانية من حيث انّ ترك الوضوء معلوم كونه مخالفة ومعاقباً عليه، امّا لنفسه أو لأدائه إلى ترك واجب نفسي آخر، فلا تجري البراءة عنه، ويشك في تقيّد الواجب الآخر به فتجري البراءة عنه بلا معارض.

واشكال السيد الخوئي قدس سره عليه أنّه فرق بين الصورتين، فإنّه في الصورة الثانية لم يكن يعلم بوجوب الزيادة فلم يكن إلّا عقوبة واحدة في البين، بينما في المقام على تقدير كون الوضوء واجباً نفسياً يوجد واجبان نفسيّان فتجري البراءة عن وجوب الوضوء النفسي لنفي العقوبة الزائدة فيتعارض مع البراءة عن التقيّد.

ص ٢٢٦ السطر الأخير قوله: (توضيح ذلك: أنّ أصالة البراءة...).

حاصل المرام: انّ الأُصول المؤمّنة إنّما تجري عن التكليف المشكوك فيما إذا كان يترتب عليه نفي عقوبة محتملة لا ما إذا لم يترتب عليه ذلك امّا لكون العقوبة مقطوعة أو لكونها مقطوعة العدم، وهذا شرط مصحح لجريان أي أصل ترخيصي.

وبناءً عليه نقول: في المقام البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء مثلاً لنفي

عقوبة زائدة إنّما تجري في فرض ترك الصلاة، وامّا في فرض فعلها فلا تجري للقطع بالعقوبة في هذه الحالة على ترك الوضوء امّا لكونه واجباً نفسياً أو لكونه واجباً غيرياً يكون تركه موجباً لترك التقيد وبالتالي العقوبة على مخالفة الواجب النفسي الآخر من ناحية ترك التقيد ولا يحتمل أكثر من عقوبة واحدة في هذه الحالة على ترك الوضوء إذ ليس واجباً نفسياً وغيرياً. فعلى هذا التقدير لا مجرى لأصالة البراءة عن الوجوب النفسي المحتمل للوضوء ـ كما هو في الصورة الثانية ـ وامّا البراءة عن التقيد فلا تجري إلّا في فرض فعل ذات الصلاة، وإلّا كانت العقوبة من ناحية هذا التكليف معلومة على كل حال لترك ذات الواجب على كل حال، وهذا يعني عدم جريان البراءة عن الطرفين في عرض واحد بحيث يمكن الاستناد اليهما معاً فتجري البراءة عن التقيد في حال الاتيان بالصلاة كما تجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لمن ترك الصلاة لنفي عقوبة زائدة على تركه من دون معارض لعدم جريان البراءة عن التقيد لمن يترك أصل الصلاة للعلم بالعقوبة من ناحية التكليف النفسي بها على كل حال.

وهذا نظير ما يقال في الشبهة غير المحصورة من عدم إمكان ارتكاب تمام الأطراف معاً لكثرتها فلا تجري الأُصول المؤمنة فيها جميعاً في عرض واحد. وإن كان بينهما فرق من ناحية انّ الشبهة غير المحصورة لا يمكن فيها المخالفة القطعية أي ارتكاب الأطراف جميعاً امّا الابتلاء بكل طرف في نفسه وارتكابه فمقدور وفعلي فيكون مجرىً للأصل في نفسه، ومن هنا نقض عليه السيد الخوئي بمورد عدم امكان الجمع بين طرفي شبهة محصورة وقال بأنّ المحذور هو الترخيص القطعي في المخالفة لا الترخيص في المخالفة القطعية[1]، بينما

(١) يراجع بحث الشبهة غير المحصورة.

هنا عدم الاستناد إلى الأصل في الطرفين معاً لعدم اجتماع جريانهما معاً في فرض واحد فلا يلزم حتى الترخيص القطعي في المخالفة، أي شرط الجريان لكل من الأصلين لا يجتمع مع شرط جريان الآخر ليلزم الترخيص في المخالفة القطعية.

فليس الاشكال من ناحية عدم امكان المخالفة القطعية كما في العلم الإجمالي بحرمة أحد الضدّين ليقال بأنّ ذلك ليس مانعاً عن جريان البراءة في الطرفين وتعارضهما، بل ذاك الاشكال غير متّجه هنا لتحقق المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال حين يترك كلا الواجبين، ولا ينافي ذلك حصول العلم التفصيلي بمخالفة التكليف بالصلاة من غير ناحية التقيّد بالوضوء، فإنّ التكليف المعلوم بالإجمال والمردّد بين وجوب التقيّد النفسي أو وجوب الوضوء النفسي أيضاً يعلم بمخالفته، وهو يكفي في ايقاع المعارضة حتى عند القائلين بأنّ المانع هو الترخيص في وقوع المخالفة القطعية ـ كالميرزا النائيني ﷺ ـ وإنّما الاشكال عدم اجتماع الأصلين الترخيصيين معاً في الجريان ليلزم الترخيص في المخالفة؛ إذ لو أراد المكلّف ترك كليهما جرى الأصل الترخيصي عن وجوب الوضوء النفسي؛ لأنّه له أثر وهو نفي العقاب الزائد، إلّا انّه لا موضوع لجريان الأصل عن التقيّد للعلم بترتب العقوبة من ناحية وجوبه النفسي على كل حال، فلا أثر لجريان البراءة عنه، وإن أراد المكلّف فعل الصلاة وأراد اجراء الأصل المؤمّن عن التقيّد ليستطيع تركه في هذا الحال جرى الأصل عن التقيّد، ولكنه لم يجر عن الوجوب النفسي للوضوء؛ لأنّه في هذه الحالة يعلم بعدم ترتب عقوبة زائدة على تركه وعقوبة واحدة في تركه معلومة تفصيلاً فلا يجتمع الأصلان معاً، وهذا مطلب دقيق حقيق بالتأمل فيه.

ص ٢٢٨ قوله: (الثانية...).

المقصود من قوله: (إذ يمكن حينئذٍ المخالفة القطعية للتكليف النفسي المعلوم بالاجمال على كلّ تقدير...) أي في زمانه مستقلّاً عن الآخر.

والأولى تغيير التعبير بالقول: (إذ لا تكون مخالفة الوجوب النفسي مستلزمة للمخالفة القطعية حتى لا يجري الأصل عنه)؛ لوضوح أنّ هذا هو سبب الانحلال وجريان الأصل عن التقييد بلا معارض، فإذا فرض تقيد زمان الوجوب النفسي بمقدار أقل من زمان وجوب التقيد - الوجوب الغيري - فلا محالة لا تكون مخالفة الوجوب النفسي المحتمل في الوضوء مساوقة للمخالفة القطعية فيكون جريان البراءة عنه لنفي لزوم الاتيان به في ذلك الوقت الأخص فيعارض البراءة عن التقيد وإن كان ذات الفعل في الوقت الأعم معلوم ترتب العقاب على تركه فيكون في كلّ من طرفي العلم الإجمالي بالوجوب النفسي أو التقيد - الوجوب الغيري - مؤنة ثقل زائدة منفية بالأصل المؤمّن فيقع التعارض بينهما.

ثمّ انّه قد يقال بعدم صحة ما في ذيل هذا الاستثناء من جريان الانحلال عكسياً في الصورة الرابعة؛ إذ يترتب على جريان البراءة عن التقيد امكان الاتيان بالوضوء بعد الصلاة في الوقت الأخص وعدم الالتزام بالاتيان به قبل الصلاة فيكون معارضاً مع الأصل الجاري لنفي الوجوب النفسي في الزمن الأخص.

وإن شئت قلت: حسب التعبير الآخر أنّ البراءة عن التقيد بفرض الاتيان بالصلاة دون وضوء ليس مخالفة قطعية للتكليف المعلوم بالاجمال إذا كان

الاتيان بالصلاة قبل الوضوء في الوقت الخاص فهذه مخالفة لوجوب التـقييد المحتمل بلا أن تكون مخالفة قطعية للعلم الإجمالي.

والجواب: بعين ما تقدم في الصورة الرابعة على اشكال السيد الخوئي ﭪ فإنّ الأصلين المذكورين لا يستند اليهما المكلّف في عرض واحد، إذ الاستناد إلى البراءة عن الوجوب النفسي في الزمن الخاص إنّما يكون لمن يريد تركه في ذلك الزمان بالخصوص فيكون تركه للوضوء قبل الصلاة بعد ذلك الوقت مـخالفة قطعية حتى لو جاء به بعدها، وهذا يعني انّ المكلّف إنّما ينفي التقيد بالوضوء في الوقت الخاص في فرض الاتيان بالوضوء فيه وإلّا كان مخالفة قطعية في تركه للوضوء في ذلك الوقت مع اتيانه بذات الصلاة فيه فالبراءة عن التقيد في الوقت الخاص إنّما تجري في فرض الاتيان فيه بذات الوضوء والذي لا مجرى فيه للبراءة عن الوجوب النفسي وفي الفرض الذي تجري فيه البراءة عن الوجوب النفسي لا مجرى للأصل عن التقيد.

كما انّه لابد من فرض انّ القيد أصل فعل الوضوء قبل الصلاة لا حفظه إلى حين الصلاة وإلّا كانت مخالفة التقيّد من دون مخالفة الوجوب النفسي للوضوء ممكنة بالوضوء في الوقت الخاص ثمّ الحدث ثمّ الصلاة من دون وضوء. فلابد من فرض انّ القيد تحقق ذات الوضوء قبل الصلاة أو كـون الواجب النـفسي الوضوء غير الملحوق بحدث إلى حين الصلاة، فتدبر جيداً.

ص ٢٣١ قوله: (الوجه الثالث ـ لو لم يكن يترتب ثواب مستقل...).

روح الجواب على كلام السيد الخوئي ﭪ ـ سواء بلحاظ ما ذكره من الحل الذي هو الوجه الثاني أو النقض الذي هو الوجه الثالث ـ انّ تـحقّق الانـقياد

والتعظيم للمولى بفعل المقدّمة بقصد التوصل إلى ذي المقدمة والمطلوب النفسي مما لا اشكال فيه وهو موجب لحسن الثواب أو استحقاقه.

إلّا أنّ الكلام في انّ انقيادية فعل المقدمة ليست بلحاظ فعل المقدمة بل بلحاظ كونه انقياداً لفعل المطلوب النفسي وشروعاً في التوصل إليه من أجل المولى، فكما أنّ ترك المقدمة بما أنّه مؤدٍّ إلى ترك المطلوب النفسي يكون معصية وقبيحاً كذلك فعل المقدمة أو الجزء بما هو انقياد واطاعة للمطلوب النفسي يكون حسناً وتعظيماً للمولى، وهذا العنوان ـ الانقياد بلحاظ المطلوب النفسي ـ لا يتعدّد بلحاظ تعدد المقدمة وذي المقدمة أو تعدد الاجزاء وتكثّرها، وإنّما هو نفسه عندما يتحقق المطلوب النفسي بعد فعل المقدمات والاجزاء، أي ليس كالكلي والأفراد بل كالكل والجزء، فلا يكون هناك انقيادان وتعظيمان للمولى، بل تعظيم وانقياد واحد طويل أو قصير، شاق أو سهل، فهو يقتضي إثابة واحدة ـ وإن اختلف حجمها ـ وليس من قبيل اطاعة تكليفين مستقلّين للمولى.

وهذا يشبه ما نقوله في التجري والمعصية والانقياد والطاعة، من انّ المعيار في استحقاق العقوبة هو الخروج عن زي الرقية والعبودية، وهي واحدة في التجرّي والمعصية ولا تتعدّد باصابة اعتقاد المكلّف للواقع، وكذلك استحقاق الثواب إنّما هو للانقياد وتعظيم المولى الذي لا يتعدد باصابة اعتقاد المكلّف للواقع.

ففي المقام الشروع في التحرك لتحقيق المطلوب النفسي للمولى انقياد وتعظيم للمولى بلحاظ تحقيق مطلوبه النفسي لا الغيري، ولا الجزء بما هو جزء،

وحيث انّ المطلوب النفسي واحد، فالتحرك كلّه من أوّله إلى آخره انقياد وتعظيم واحد لا متعدد، وإن كان متحداً ومنطبقاً على المقدمة والجزء حين الاتيان بهما، وليس انقيادات متعدّدة، بل يستحيل ذلك لوحدة المطلوب النفسي وعدم تعدّده.

وعلى هذا الأساس يكون مورد النقض الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره شبيهاً بالانقياد في مورد الجهل المركب وعدم اصابة اعتقاد المكلّف بما يعتقد وجوبه للواقع من حيث انّه قد تحقق التحرك لأجل امتثال وتحقيق المطلوب النفسي للمولى بفعل المقدمة أو الجزء منه، وإن ظهر في الأثناء عدم امكان الوصول إلى فعل المطلوب النفسي أو الكل، كما إذا ظهر خطأ اعتقاد المكلّف في مورد الاطاعة، إلّا أنّ هذا الثواب ليس هو ثواب فعل المطلوب النفسي، بخلاف الانقياد في موارد الجهل المركب الذي ثوابه نفس ثواب الاطاعة، وهذا روح مقصود السيد الشهيد قدس سره.

ولكن هذا قد يقبله السيد الخوئي قدس سره، فإنّ المهمّ عنده اثبات تحقق الانقياد والتعظيم الموجب للثواب بفعل المقدمة وصدقه عليه من دون تحقق المطلوب النفسي، ولو كان من جهة كونه انقياداً بلحاظ امتثال المطلوب النفسي بحيث لو كان يتحقق المطلوب النفسي لم يكن انقيادان بل انقياد واحد، فتمام كلامه انطباق وصدق هذا العنوان الذي هو موضوع للثواب على المقدمة والجزء مع عدم تحقق المطلوب النفسي في الخارج حتى بحسب علم المكلف واعتقاده، فإنّه يعلم بعدم تحقق المطلوب النفسي بعد، وهذا بخلاف العقاب، فإنّه يكون على ترك ذي المقدمة لا المقدمة.

إلّا أنّ هذا التفصيل أيضاً غير تام؛ لأنّ هذا لا يختصّ بالثواب والانقياد، بل جارٍ في طرف المخالفة والتجرّي أيضاً لمن يترك المقدمة بقصد أو مع العلم بأنّه يوجب ترك الواجب، أو يرتكب مقدمات الحرام من أجل التوصل إلى فعل الحرام ثمّ لا يرتكب الحرام حين الوصول إليه، فإنّه أيضاً يكون متجرياً وفعله قبيحاً عقلاً، وإن كان معفواً عنه شرعاً ـ كما حقق في مبحث التجرّي ـ فلا فرق بين العقاب والثواب على المقدمات من هذه الناحية أيضاً، فما يظهر من السيد الخوئي قدس سره من التفرقة في غير محلّه.

وامّا النقض الذي ذكره السيد الشهيد قدس سره في ذيل البحث وهو عدم تحقق موضوع الحسن والثواب المولوي لمن يتراجع بنفسه بعد فعل المقدمات أو الاجزاء عن تحقيق المطلوب النفسي لأنّ ذلك مأخوذ في موضوع حكم العقل بنحو الشرط المتأخر، فمما لا يمكن المساعدة عليه لشهادة الوجدان بالفرق بين هذا المكلّف ومن لم يفعل ولم يتحرك نحو تحقيق مطلوب المولى النفسي أصلاً، وأساساً تطبيق فكرة الشرط المتأخر بهذا النحو في مدركات العقل العملي التي هي امور واقعية غير واضحة الصحة، ولهذا لو كان قربياً فلا شك في تحقق قصد القربة بذلك وصحة العمل إذا كان عبادياً ولو رجع بعد ذلك عن فعل ذي المقدمة. فهذا النقض غير وارد ولا حاجة إليه.

ص ٢٣٢ قوله: (المقام الثاني...).

يناسب أن يبحث قبله في ذيل المقام الأوّل عن الأدلّة الواردة الظاهرة في ترتب الثواب على فعل بعض المقدمات كما ورد في ثواب كل خطوة لمن مشى إلى الحج أو زيارة الإمام الحسين أو أمير المؤمنين عليهما السلام أو المجاهد في بعض الآيات.

والجواب عنه في الكفاية بالتفضل تارة وبأنّه من باب أشقية وأحمزية فعل ذي المقدمة، ويمكن الاجابة ثالثاً: باستظهار الثواب على ذلك مستقلّاً لانطباق عنوان راجح نفسي على المقدمة كالتعظيم للشعائر أو الخشوع والخضوع أو غير ذلك، ولهذا قد رتب هذا الثواب على كيفيةٍ في المقدمة وهو السير لا على أصله وهذا واضح من ألسنة تلك الروايات فراجع.

ص ٢٣٢ قوله: (المقام الثاني ـ في امكان التقرب بالأمر الغيري...).

المقصود امكان داعوية ومحركية الأمر الغيري مستقلّاً عن محركية الأمر النفسي بذي المقدمة وقصد التوصل بالمقدمة إلى امتثاله.

ص ٢٣٢ قوله: (الوجه الثاني...).

ما ذكر في الهامش من الاشكال غير وارد، فإنّ المقصود أنّ الوجوب الغيري بناءً على تعلّقه بالحصة الموصلة ليس فيه مزيد محركية مولوية، لا بلحاظ المتعلق أي فعل ذات المقدمة وحدها؛ لعدم تعلقه بها بحسب الفرض، ولا بلحاظ تشديد الارادة المولوية كما في موارد وجوبين نفسيين أو وجوب واحد مؤكّد، حيث يمكن للمكلّف أن لا ينبعث من الأمر غير المؤكد وإنّما يحرّكه الأمر المؤكّد أو وجود أمرين مولويين، فإنّ هذا أيضاً غير موجود في المقام حتى عند القائل بوجوب المقدمة، وهذا هو معنى عدم وجود محركية مستقلّة للوجوب الغيري بناءً على اختصاصه بالحصة الموصلة.

لا يقال: هذا معناه أنّ الأمر الغيري لا يمكن أن يضيف محركيّة وداعوية جديدة أو زائدة على ما للأمر النفسي من المحركية نحو المقدمة، إلّا أنّه لا ينفي امكان محركيته بدلاً عن الأمر النفسي وفي عرضه، أي لا ينفي أصل صلاحيته

وقابليته للمحركية، وبالتالي للمقربية ما لم نضمّ ما سيأتي في الوجه القادم.

فإنّه يقـال: بل ينفي ذلك أيضاً؛ لأنّ محركيّة ومقربية الأمر النفسي ثـابتة وفعلية، فلو فرض أنّ الوجوب الغيري المترشح منه صالح للمقربية والمحركية مستقلّاً وفي نفسه مع قطع النظر عن الأمر النفسي لزم التعدد، وبالتالي اشتداد المحركيّة لا محالة وهو خلف، فالقول بالوجوب الغيري للحصة الموصلة أو عدمه لا يمكن أن يؤثّر شيئاً في عالم المحركيّة المولوية بحكم هذا البرهان.

ص ٢٣٣ قوله: (الوجه الثالث...).

قد يقـال: بأنّ المسألة عكسية بمعنى أنّ ترتب الثواب فرع امكان المحركية والداعوية فكيف جعلت المحركية متوقفة على ترتب الثواب وهل هذا إلّا دور؟ ولهذا نجد في الحلقات أنّ السيد الشهيد ﷺ جعل ترتب الثواب من آثار امكان المحركية والداعوية.

والجواب: أنّه لا ترتب في المسألتين بل يمكن أن يقال بترتب الثواب على فعل المقدمة مستقلّاً ولكن إذا جيىء بها بقصد قربي وهو قصد التوصل وامتثال الأمر النفسي فقط كما قال السيد الخوئي، فترتب الثواب لا يلازم محركية الأمر الغيري ومقربيته، وكأنّه وقع خلط بينهما. نعم ملاك المسألتين ومبناهما شيء واحد وهو تحديد ما به الانقياد والطاعة أو المخالفة للمولى ـ أي تشخيص مركز الانقياد والمخالفة ـ فهل هو فعل ذي المقدمة بالخصوص بقصد امتثال الأمر النفسي، أو كل منه ومن المقدمة مستقلّاً؟ وهذا لا ربط له بمقربية الأمر الغيري.

وقد بيّن بنحوين:

أحدهما ـ أنّ ملاك الثواب والعقاب أو الانقياد والعصيان إنّما يكون بقصد

امتثال ما فيه الفائدة والمطلوبية للمولى الموضوع للثواب والعقاب الانفعاليين، وهو الواجب النفسي لا الغيري، فلا محركية لغيره.

وإن شئت قلت: المقصود من داعوية الأمر ومحركيته الاتيان بمتعلقه من أجل المولى ومضافاً إليه والاضافة إلى المولى وكون الفعل لأجله ولخاطره إنّما تكون بلحاظ ما هو موضوع انفعاله بما هو مولى فعلاً وتركاً وهو الواجب النفسي لا محالة.

الثاني ـ أنّ معنى المحركية والداعوية جعل العبد نفسه وارادته محل المولى بما هو مولى وارادته وتحركه فهو يقوم بدلاً عن المولى بما يريده، ومن الواضح أنّ المولى لو كان يتحرك بنفسه كان فعله للمقدمة بتحريك مطلوبية ذي المقدمة لا أمر آخر فتكون ارادة العبد لها من أجل المولى كذلك أيضاً، أي متطابقاً مع ذلك.

ص ٢٣٦ قوله: (ثمّ انّ صاحب الكفاية...).

هناك أجوبة ثلاثة في تفسير وتحليل قربية الطهارات: أحدها للشيخ والآخر لصاحب الكفاية والثالث للميرزا النائيني قدس سرهم، وكان ينبغي ذكر موقف الميرزا النائيني قدس سره كما فعله في الدراسات والمحاضرات، ولا أدري لماذا حذفه السيد الشهيد قدس سره، كما أنّ موقف كل من الشيخ والميرزا النائيني وصاحب الكفاية لو تمّ كان جواباً على الاشكالات الثلاثة معاً لا بعضها كما هو ظاهر الكتاب.

بل الاشكال الأوّل والثالث اشكال واحد، فالأولى الاقتصار على اشكالين (الثاني والثالث)، وذكر مواقف الأعلام الثلاثة (الشيخ وصاحب الكفاية والميرزا النائيني) والتي هي تصلح لأن تكون جواباً على كليهما، ثمّ التعليق

عليها مع ذكر الجواب الصحيح من انّ العبادية ناشئة من كونها بما هي عبادة مقدمة (جواب الاشكال الثاني) ومن انّ عباديتها تحصل بقصد التوصل لا قصد الأمر الغيري (جواب الاشكال الثالث).

ص ٢٣٧ قوله: (ثانيهما...).

ليس المقصود موارد التزاحم الامتثالي، فإنّه لا يضرّ بالصحّة وثبوت الأمر الاستحبابي بالطهور بنحو الترتّب وإنّما يقصد التزاحم الملاكي، أي تعلّق الكراهة بالطهور أو الأمر الاستحبابي أو الوجوبي لولا المقدمية بالترك، فلا يعقل فيه الترتب، فلا محالة يرتفع الاستحباب النفسي عن الطهور بخلاف الوجوب الغيري؛ لكونه أهم أو لعدم الطاعة لمخلوق بمعصية الخالق.

والاشكال: برجوع الاستحباب وصحّة التمسك بدليله بعد ثبوت الوجوب الغيري وعدم امكان احراز الملاك ومبادئ الكراهة أو استحباب الترك المانع عن الاستحباب النفسي للطهور.

جوابه: ما ذكر في الكتاب من أنّه:

أوّلاً ـ قد يفرض إمكان إحراز الملاك للكراهة أو استحباب الترك بالملازمة رغم سقوط خطابه، إمّا لعدم التبعيّة بين الدلالة الالتزامية والمطابقية في السقوط ـ كما هو مبنى صاحب الكفاية وجملة من المحقّقين ـ أو لكون الملاك عرفياً وثابتاً عرفاً حتى في مورد سقوط الخطاب.

وثانياً ـ يمكن افتراض عدم انحصار المقدمة، أعني الماء الذي يراد الطهور به في ذلك الفرد المكروه أو المستحب ترك الوضوء به، بل يوجد فرد آخر ليس في فعله تلك الحزازة، فإنّ حزازة الفعل في ذاك الفرد تزاحم الاستحباب

وترفعه، فإذا كانا متساويين لا يمكن التقرّب به بلحاظ الحكم النفسي، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بمقربيّة التوصل إلى الواجب النفسي، فإنّه يصح الوضوء به.

وقد يناقش في الجواب الثاني أي فرض عدم الانحصار بدعوى انّه لا نقبل امكان التقرب بالمقدمة المكروهة أو المستحب تركها حتى مع قصد التوصل بها إلى الواجب النفسي، بشهادة أنّه لو كان محرماً لم يصح الاتيان به كذلك، فكذلك إذا كان مكروهاً أو تركه مستحبّاً أهم.

والوجه فيه انّه مع عدم الانحصار لا توقف للواجب النفسي على فعل تلك الحصة فيكون المولى قادراً على حفظ كلا غرضيه فلا يكون الاتيان بالمقدمة المكروهة أو المستحب تركها امتثالاً لأوامر المولى حين الشروع في المقدمة بل مخالفة له لأنّه تفويت لغرضه الفعلي القابل للجمع مع الغرض في الواجب النفسي.

هذا ولكن الصحيح أنّه يمكن الاتيان بذاك الفرد بقصد التوصّل قربياً، أي اضافتها إلى المولى بلحاظ كونها موصلة ومحققة للواجب النفسي إذا كانت الكراهة أو استحباب الترك لذلك الفرد مساوياً مع الاستحباب النفسي في الفعل؛ لأنّ فعله وتركه حينئذٍ سيّان للمولى إذا فرضنا الاستحباب النفسي شمولياً ـ كما لا يبعد ذلك في الوضوء، فإنّ الوضوء على الوضوء نور على نور، فالوضوء بكل ماء مستحب في نفسه لولا التزاحم مع الحزازة ـ أو قيل بسريان حب الجامع إلى الفرد المأتي به خارجاً.

فعلى مسلك صاحب الكفاية لا يمكن قصد التقرّب بهذا الفرد من الوضوء، بخلافه على المسلك المختار، فيكون هذا نقضاً عليه، والنقض بالمقدمة

المحرمة مع المندوحة في غير محله لأنّه هناك تكون الحرمة موجبة لتحقق العصيان، ومعه يكون الفعل قبيحاً عقلاً فلا يمكن أن يتصف بالحسن والعبادية أصلاً، بخلاف فرض الكراهة أو استحباب الترك المساوي مع استحباب الفعل، بحيث بعد الكسر والانكسار لا يكون الفعل محبوباً ولا مبغوضاً نفسياً.

ص ٢٤٧ قوله: (وثانياً ـ بالحلّ بأنّ الأمر الغيري وكذلك الأمر الضمني ...).

قد يقال: ما ذكر تام في الأمر الضمني فإنّ امتثاله ليس مستقلّاً عن امتثال الأمر الاستقلالي لأنّه أمر واحد له امتثال واحد، فعلى القول بسقوط فعلية الأمر بالامتثال لا يكون له إلّا سقوط واحد كما لا يكون له إلّا فعلية واحدة.

فالحاصل: وحدة الأوامر الضمنية في الفعلية تستلزم وحدتها في السقوط، وهذا لا ربط له بمسألة اشتراط أن لا يكون متعلق الوجوب الضمني حاصلاً في الخارج وأنّ طلب الحاصل فيها لغو أيضاً كما في الهامش، فإنّ ذلك مسألة أُخرى مربوط بلغوية انبساط الأمر على جزء حاصل خارجاً في مقام الجعل، وليس مربوطاً بمرحلة الفعلية كما لا يخفى بالتأمل.

إلّا أنّ هذا البيان تام في الأوامر الضمنية دون الغيرية لأنّها مستقلة عن الأمر النفسي في التعلّق والفعلية.

نعم، الصحيح أن يقال انّه بناءً على القول بالمقدمة الموصلة يكون الأمر الغيري المتعلّق بذات المقدمة أمراً ضمنياً غيرياً فلا يسقط إلّا بتحقق امتثال الأمر الغيري المستقل أي الاتيان بالعلة التامة والمقدمة الموصلة، فالاشكال مندفع بأنّ عدم سقوطه لكونه ضمنياً لا لكونه غيرياً.

والجواب: أنّ نفس ما يقال في الأوامر الضمنية يصحّ في الأوامر الغيرية؛

لكونه تابعة للوجوب النفسي، فحتى إذا فرضنا حيثية التوصل خارجاً عن متعلّق الأمر الضمني بالمقدمة الموصلة ـ كما هو الصحيح على ما سيأتي ـ مع ذلك نقول بأنّ الوجوب الغيري لذات المقدمة الموصلة وواقعها أيضاً يكون سقوطها بسقوط الأمر النفسي من خلال امتثاله وتحقق ذي المقدمة خارجاً، وإلّا فما دام الوجوب النفسي فعلياً يكون الوجوب الترشحي الغيري فعلياً أيضاً؛ لكون متعلقه ما يكون مساوقاً مع تحقق ذي المقدمة والواجب النفسي. نعم، بناءً على ما هو الصحيح من عدم سقوط فعلية الأمر بالامتثال أصلاً وإنّما الساقط فاعليته لا موضوع لاشكال صاحب الكفاية حيث لا فاعلية للأوامر الغيرية أصلاً، ولا موضوع لاشكال تحصيل الحاصل فيها.

ص ٣٥١ قوله: (التصوير الرابع ... ولكن لا بعنوان المقدمية العلية ...).

المقصود أنّ متعلّق الوجوب الغيري مجموع الأجزاء بعناوينها الواقعية التفصيلية المحققة لما يساوق العلّة التامة بحيث يستلزم ـ ولو من باب السلطنة والاختيار ـ تحقق ذي المقدمة.

لا يقال: تلك الأجزاء والعناوين التفصيلية أيضاً لابدّ من تقييدها بالايصال وإلّا لزم الإطلاق.

فإنّه يقال: إنّ تلك الأجزاء من جملتها ارادة ذي المقدمة وهي مساوقة لتحققه بلا حاجة إلى أخذ قيد الايصال، هذا إذا لم تكن المقدمة سبباً توليدياً كالالقاء في النار، وإلّا فلا موضوع ولا حاجة إلى أخذ الايصال والعلية فيه؛ لأنّ العنوان التفصيلي تحققه مساوق لتحقق الواجب النفسي، إلّا أنّ السبب التوليدي يكون هو الواجب النفسي لا الغيري.

وقد يناقش هذا التصوير بأنّ هذا يجعل مجموع المقدمات وجوباً غيرياً واحداً لا انّ كل مقدمة لها وجوب غيري مستقل، وظاهر الأصحاب حتى القائلين بوجوب المقدمة الموصلة الثاني لا الأوّل.

وفيه مضافاً إلى عدم مأخذ للاستظهار المذكور في مثل هذه المسألة العقلية: أنّ القول بالمقدمة الموصلة يستلزم ذلك؛ لأنّ كل جزء من المقدمة أيضاً مقدمة فهل يقال بوجوبات غيرية لا نهائية، بل لابد أن يقال بوجوب واحد غيري؛ لأنّ المقدمة الموصلة واحدة لا تتحقق إلّا بتحقق جميعها. نعم، على القول بوجوب مطلق المقدمة يمكن أن يمتثل الواجب الغيري بأشكال مختلفة فيعمل بعض المقدمات دون بعض، وكأنّه وقع خلط بين المطلبين.

وأشكل عليه أيضاً بأنّ المقدمات قبل الارادة ليست جزءً من العلّة التامة فلا يترتب عليها ذو المقدمة وإنّما الذي يترتب عليها ذو المقدمة إنّما هو الارادة فقط، والقول باختصاص الوجوب الغيري بها معناه خروج المقدمات عن محط الوجوب الغيري، وهذا خلف المقصود، بل المطلوب اثبات وجوب تلك المقدمات، ولهذا أصرّ صاحب الكفاية على أنّ الأثر المترتب على المقدمة والملاك للايجاب الغيري هو التمكن من ذي المقدمة أي الإعداد والقرب منه لكي يريده فيفعله، وهذا الأثر يقتضي ايجاب مطلق المقدمة لأنّه أثر لمطلقها كما هو واضح...

وفيه: أوّلاً ـ ما تقدم من أنّ المراد ليس عنوان العلّة التامة بمعناه المعقولي بل ما يكون تحققه مساوقاً مع تحقق الواجب النفسي، ولا اشكال في كون المقدمات مع الارادة كذلك سواء سماه الفيلسوف بالعلة التامة أم لا.

وثانيــاً ـ ما تقدم أيضاً من أنّ التمكن والتقرب لا يمكن أن يكون ملاكاً للايجاب الغيري.

ولعمري هذه الكلمات ليست إلّا دليل الخبط في أصل فهم البحث السابق، فراجع وتأمل.

ص ٢٥٥ قوله: (ثمّ انّ صاحب الكفاية...).

وهنا تعبير آخر غير إشكال تحصيل الحاصل وهو أنّه على تقدير ترك ذي المقدمة تكون المقدمة محرمة وبالتالي الواجب النفسي ممنوعاً عنه شرعاً وغير مقدور، فلا وجوب له ولا يجب على المكلف تحصيل مقدمات الوجوب بل يمكنه رفع موضوع الوجوب عن نفسه بلا أن يكون آثماً. فهو يترك الواجب النفسي ليرتفع وجوبه بذلك.

ص ٢٥٦ قوله: (أمّا الجهة الأُولى...).

لا تخلو العبائر هنا عن اجمال، والمقصود أنّ الوجوب النفسي لذي المقدمة لا ينافي حرمة المقدمة غير الموصلة ولا يزاحمها لكي ترتفع فهي تكون فعلية على كل حال، وامّا حرمة الحصة الموصلة فلا موضوع لها لأنّ خطاب الحرمة مقيد بعدم الاشتغال بالضد الأهم ومع الايصال يكون الاشتغال بالضد الأهم فلا موضوع للحرمة. ومنه يعرف انّه لا إطلاق لمتعلّق الحرمة أيضاً للحصة الموصلة إذا كان الواجب أهم أو مساوياً؛ لأنّ إطلاق المتعلّق فرع إطلاق الحكم، فليس اختصاص الحرمة بالحصة غير الموصلة من باب تقييد متعلق خطاب الحرمة بل من باب تقيدها في نفسه ـ لأنّ تقييد مفاد الحرمة يؤدي إلى تقيد متعلقها أيضاً ـ فالتزاحم في خطاب الحرمة مع الواجب الأهم يؤدي إلى تقيد متعلقها وبالتالي

فعلية الحرمة للحصة غير الموصلة بلا حاجة إلى الترتب؛ لعدم المزاحمة.

وإن شئت قلت: بعد أن لم يكن للحرمة إطلاق لغرض الاشتغال بالواجب النفسي الأهم أو المساوي على القاعدة لكونها لغواً كان متعلقها مقيداً بالحصة غير الموصلة، ومعه لا وجه لسقوط إطلاق الحرمة وتقييده علاوة على ذلك بنحو الترتب بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوي، بل يكفي التقييد في الحرام، وهذا يعني اننا في باب التزاحم بين الواجب والحرام لا نحتاج إلى الترتب أصلاً، فتدبر جيداً.

هذا إذا كان الواجب أهم أو مساوقاً، وأمّا إذا كان الحرام أهم فالحصة الموصلة أيضاً محرمة ـ لاطلاق التكليف بالأهم ـ إلّا أنّ هذا الإطلاق لا ينافي وجوب ذي المقدمة؛ لكونه مشروطاً بترك الأهم ـ كما هو في سائر موارد التزاحم بناءً على امكان الترتب ـ فلا منافاة ولا مطاردة بين التكليف الأهم المطلق مع المهم المشروط بعصيان الأهم.

وأمّا الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة فأيضاً لا يوجب تنافياً مع الحرمة، وذلك لأنّه إذا فرض أنّ الواجب أهم أو مساوٍ فالحرمة فعلية في خصوص الحصة غير الموصلة، ولا تعمّ الحصة الموصلة، فلا مانع من وجوبها الغيري مطلقاً.

نعم، في فرض مساواة الواجب في الأهمية مع الحرام واحراز ثبوت ملاك الحرمة في الحصة الموصلة يكون إطلاق الوجوب النفسي والغيري لغواً ـ كما هو في سائر موارد التزاحم ـ وهذا معناه أنّ فعل المقدمة ـ أي عدم الاشتغال بترك الحرام ـ شرط في الوجوب النفسي، فيكون من مقدمات وشرائط الوجوب النفسي، فلا يترشّح عليه الوجوب الغيري ـ كما تقدّم في محلّه ـ.

ومن هنا قد يقـال: بأنّه لا محرز لثبوت ملاك الحرمة في الحصة الموصلة حتى في فرض التساوي بعد أن كان دليل الحرمة مقيداً بالحصة غير الموصلة، أي أنّ الحرام خصوص الحصة غير الموصلة، فيكون إطلاق دليل الوجـوب محكماً ومثبتاً بالملازمة عدم الملاك والموضوع للحرمة في الحصة الموصلة، وهذا يعني أنّ ملاك الحرمة مرتفع بالاشتغال بالواجب النفسي وانّ القدرة فيها شرعية بهذا المعنى، وفي مثله لا بأس باطلاق دليل الواجب حـتى إذا كـان مساوياً؛ لأنّه يحفظ كلا الملاكين.

إلّا أنّ هذا المطلب غير تام؛ لأنّ إطلاق دليل الحرمة أيضاً يقضي عدم تقيّد الحرام بغير الموصلة إذا كان يحتمل ارتفاع ملاك الوجوب النفسي بالاشتغال بامتثال الحرمة والنهي وإن كان مساوياً معه في الأهمية وبالتالي حرمة المقدمة الموصلة أيضاً، فيسقط الإطلاقان أو لا وجود لهما من أوّل الأمر؛ لأنّ هـذا الإطلاق بحسب الحقيقة مقيد في كل منهما بأن لا يكون الاشتغال بالآخر أيضاً رافعاً لملاك الأوّل، وإلّا كان هذا الإطلاق لغواً أيضاً، فإنّ المشروطين بالقدرة الشرعية كذلك ـ بحيث يرتفع ملاك كل منهما بفعل الآخر ـ لا إطلاق لشيء منهما أيضاً لحال الاشتغال بالآخر، وحيث انّ هذا غير محرز في شيء منهما فلا يمكن التمسّك بشيء من الاطلاقين، وتفصيل ذلك في محلّه من بحوث التزاحم.

وإذا فرض أهمية الحرام على الواجب كانت الحرمة فعلية ومـطلقة لكـلتا الحصتين من المقدمة ولم يكن وجوب للمقدمة أصلاً؛ لأنّ وجوب ذي المقدمة مشروط بفعل الحرام أي المقدمة فتكون من شرائط الوجوب لذي المـقدمة؛ فلا يترشّح عليها الوجوب أصلاً.

وهكذا يثبت أنّه لا تنافي على القول بالمقدمة الموصلة أو إمكان تخصيص

الوجوب الغيري بها بين دليل حرمة المقدمة ودليل وجوب ذيّها في تمام الصور لا من ناحية الوجوب النفسي لذي المقدمة؛ لامكان الترتب بينه وبين حرمة المقدمة. وبتعبير أدقّ لاختصاص الحرمة بالحصة غير الموصلة في فرض أهمّية الواجب أو مساواته مع الحرام، فلا تضاد ولا تزاحم بينهما ولاشتراط وجوب ذي المقدمة بنحو الترتب بفرض عصيان الحرمة في فرض كونها أهم ومتعلقة بالمقدمة مطلقاً، فلا تنافي بينهما كما هو مقرّر في بحث الترتّب.

ولا من ناحية الوجوب الغيري ـ الذي لا يعقل الترتب بينه وبين الحرمة لكونهما في موضوع واحد ـ لارتفاع الحرمة عنها ـ إذا كانت مساوية أو مرجوحة بالنسبة للوجوب النفسي ـ أو يكون فعل المقدمة من شرائط الوجوب النفسي لذي المقدمة، فلا يترشح وجوب غيري عليها ـ إذا كانا متساويين أو كانت الحرمة أهم من الوجوب ـ وهذا يعني أنّه في فرض أهمية الوجوب المقدمة الموصلة واجبة وليست بمحرمة، وفي فرض المساواة ليست واجبة ولا محرمة، وفي فرض أهمية الحرمة محرمة وليست واجبة.

هذا كلّه بناءً على وجوب المقدمة الموصلة، وأمّا على القول بوجوب مطلق المقدمة، فإذا فرض امكان تقييده بالموصلة كان الأمر كما هو على القول بوجوب الموصلة، أي لا وجه لرفع اليد عن الحرمة في غير الموصلة، وأمّا بناءً على عدم امكان التقييد لبراهين الاستحالة المزعومة فلا محالة يقع التعارض والتنافي بين الوجوب النفسي لذي المقدمة المستتبع لوجوب مطلق مقدمته مع الحرمة إذا كان الوجوب أهم، أي مطلقاً وغير مشروط بفعل الغصب لما في الكتاب، ومن هنا كان لازمه القول بجواز ارتكاب الغصب بلا انقاذ الغريق؛ لامتناع حرمته مع كونه واجباً غيرياً، وهي التوالي الفاسدة لذاك المبنى.

لا يقـال: الوجوب الغيري الفعلي لمطلق المقدمة وإن كان مانعاً عن فعلية حرمتها حتى في الحصة غير الموصلة، إلّا أنّه على هذا المبنى لصاحب الكفاية أن يقول بثبوت حرمة مشروطة للمقدمة، وهي يمكن أن تجتمع مع الوجوب المطلق ـ كما في سائر موارد التزاحم ـ وتصبح الحرمة فعلية عند عصيان الواجب المطلق، فإذا ترك المكلف ذا المقدمة حتى انتهى وقته انكشف حرمة المقدمة التي جاء بها فيكون معاقباً عليها.

فإنّه يقـال: هذا يعقل إذا كان ترك الواجب النفسي الأهم شرطاً مـقدماً أو مقارناً مع فعلية الحرمة، وأمّا إذا كان شرطاً متأخراً كما هو في المقام فلا يعقل؛ لأنّه يلزم اجتماع الوجوب والحرمة على المقدمة غير الموصلة في الوقت، وهذا واضح.

ثمّ انّ صاحب الحاشية على المعالم ـ وهو صاحب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين ـ بعد أن اختار استحالة تقييد الوجـوب الغـيري بـالحصة الموصلة اختار انّ الواجب ذات المقدمة من حيث الايصال ومن أجـله، أي لغرض الايصال، فيكون مهملاً لا إطلاق له لغير الموصلة وإن لم يكن الايصال قيداً في متعلّقه لامتناعه.

وقرره الميرزا النائيني ﷺ بعد أن وافقه على استحالة التقييد بما تـقدم مـن محاذير الدور والاستحالة، بأنّ متعلق الوجوب الغيري يبقى مهملاً من حيث الإطلاق والتقييد بالموصلة لأنّه كلما استحال التقييد استحال الإطلاق، وهذا الاهمال من حيث قيود الواجب والوجوب معاً امّا الأوّل فلاستحالته بحسب الفرض، وامّا الثاني فلأنّ وجوب المقدمة أيضاً لا يمكن تقييده بالايصال وهو فعل الواجب النفسي لاستحالة تقييد وجوب الواجب النفسي بفعله، فيستحيل

اطلاقه أيضاً، فيكون مهملاً من حيث الايصال، فكذلك يكون الوجوب الغيري؛ لأنّه تابع للنفسي في شرائط الوجوب بمقتضى التبعية والترشحية[(١)].

والإشكال على مباني هذا البيان واضح، حيث انّه ظهر عدم استحالة التقييد بالموصلة كما انّ الاهمال الثبوتي غير معقول وأنّ التقييد إذا استحال تعيّن الإطلاق لأنّ التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب، وهذا كلّه قد تقدّم. ثمّ فرّع على ذلك الميرزا النائيني ﺗﺘﺘﺘ انّه على القول بالاختصاص ـ كما هو مقالة صاحب الفصول ـ تكون المقدمة المحرمة حصتها غير الموصلة محرمة مطلقاً بلا ترتب وحصتها الموصلة واجبة بالوجوب الغيري بلا تزاحم ولا تعارض ولا ترتب، وامّا على مقالة صاحب الحاشية فقد ذكر صاحب الحاشية انّ المقدمة إذا كانت محرمة فسوف يقع التزاحم بين حرمتها ووجوبها فيحكم بحرمتها على تقدير عدم الايصال بنحو الترتب على عصيان الواجب، وعدم الاتيان بالمقدمة الموصلة.

وأشكل عليه الميرزا النائيني ﺗﺘﺘﺘ بأنّ الترتب لا يعقل بين الخطابين المتعلقين بموضوع واحد، وهما في المقام حرمة المقدمة ووجوبها من حيث الايصال، وإنّما يعقل الترتّب في المقام بناءً على هذه المقالة بين الوجوب النفسي لذي المقدمة وحرمة المقدمة فتحرم المقدمة بنحو الترتب على تقدير عصيان الواجب النفسي الأهم أو المساوي.

واعترض عليه السيد الخوئي ﺗﺘﺘﺘ على ما في تقريرات الوالد ﺗﺘﺘﺘ[(٢)] بايرادين:

(١) أجود التقريرات ١: ٣٥٠، ط ـ مؤسسة صاحب الأمر.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ٣٤١.

١ ـ إنّه مبني على القول بالشرط المتأخر بأن يكون عدم الايصال شرطاً لحرمة المقدمة والايصال شرطاً لجوازها.

٢ ـ إنّه يلزم منه أن يكون جواز المقدمة مشروطاً بالايصال أي بفعل ذي المقدمة؛ لأنّ أحد الحكمين الضدين إذا تقيد بشرط تقيد ضده بنقيض ذلك الشرط لا محالة. فيلزم ما تقدم من صاحب الكفاية من أن يكون وجوب ذي المقدمة المشروط بامكان مقدمته شرعاً وعقلاً مشروطاً بفعل الايصال فيكون تحصيلاً للحاصل، وأيضاً يلزم جواز تركه ورفع موضوعه حيث لا يجب تحقيق موضوع الوجوب.

وفي تقرير المحاضرات جعل السيّد الخوئي ﷺ الإشكال بنحو آخر حاصله:

إنّه لا يعقل الترتب في المقام حتى بين الوجوب النفسي وحرمة المقدمة رغم تعدد متعلقهما؛ لأنّ حرمة المقدمة إذا كانت مشروطة بعصيان الوجوب النفسي لذي المقدمة فبطبيعة الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه واطاعته؛ لاستحالة كون شيء واحد في زمان واحد واجباً وحراماً معاً.

وإن شئت قلت: انّه لا يعقل أن يكون وجوبها مطلقاً وثابتاً على كل تقدير مع كونها محرمة على تقدير عصيان الأمر بذي المقدمة، كيف فإنّه من اجتماع الوجوب والحرمة الفعليين في شيء في زمن واحد، فإذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسي فعندئذٍ لابد من النظر إلى أنّ وجوب الواجب النفسي أيضاً مشروط بعدم عصيانه واطاعته أم لا.

فعلى الأوّل يلزم طلب الحاصل؛ لأنّ مردّ ذلك إلى أنّ وجوب الواجب النفسي مشروط باتيانه واطاعته وهو مستحيل.

وعلى الثاني يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيّها من حيث الإطلاق والاشتراط وهو غير ممكن على القول بالملازمة بينهما كما هو المفروض[١].

وكل هذه الكلمات مشوشة من جهات، وتوضيح ذلك:

أوّلاً ـ ما ذكر من انّه على مقالة صاحب الفصول تحرم المقدمة غير الموصلة مطلقاً وتجب الموصلة بلا ترتّب إذا أُريد به أنّ الحرمة لا تكون مشروطة بعصيان الواجب النفسي بل فعلية ولكن متعلّقها الحصة غير الموصلة فهذا صحيح، إلّا انّ هذا ليس بمعنى عدم الترتب فإنّ هذا التقييد للحرام بالحصة غير الموصلة هو نتيجة الترتب وكون خطاب الحرمة أيضاً مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوي.

كما يكون الواجب النفسي أيضاً وجوبه مشروطاً بفعل الحرام إذا كانت الحرمة أهم أو مساوية في الملاك معه ـ كما تقدم ـ وأمّا عدم كون الحرمة للحصة غير الموصلة مشروطة بل مطلقة ـ على تقدير أهمية الواجب أو مساواته للحرام ـ فنكتته أنّ قيود الحكم دائماً توجب تقيد المتعلّق لذلك الحكم بها أيضاً، سواءً في ذلك الوجوب أو الحرمة، غاية الأمر في الوجوب لا يمكن أن يكون الوجوب فعلياً ومطلقاً من جهة ذلك القيد؛ إذ يلزم وجوب تحصيل قيده عندئذٍ وهو خلف كونه شرطاً للوجوب، بينما في طرف الحرمة لا مانع من إطلاق الحرمة وكون الحرام الحصة الخاصة ـ أي ارجاع القيد إلى الحرام لا الحرمة ـ

(١) محاضرات في اُصول الفقه ٢: ٤٢٤.

فليس المقام خارجاً عن الترتب روحاً وحقيقةً، وإنّما نـتيجة التـزاحـم بـين الحرمة والوجوب هذا النحو من التقييد، وهو تقييد الحرام لا الحرمة بلا حاجة إلى الترتّب.

وثانيـاً ـ بناءً على استحالة التقييد واستحالة الإطلاق وبقاء متعلق الوجوب الغيري مهملاً أيضاً لا نحتاج إلى الترتب بل تكون الحصة غير الموصلة محرمة وذات المقدمة مهملة واجبة بـالوجوب الغـيري ولا مـحذور فـي ذلك؛ لأنّ اختصاص التحريم بغير الموصلة لم يكن فيه مـحذور وإنّـما المـحذور فـي اختصاص الوجوب بالموصلة كما انّ وجوب المهملة لا ينافي حرمة المقيدة وإنّما يكون التنافي لو كان متعلق الوجوب مطلقاً؛ فلا فرق بين المسلكين في المقام، إلّا إذا قيل بأنّ المهملة في قوّة الكلية وهو باطل.

وأمّا بناءً على كلام صاحب الحاشية من أنّ الواجب ذات المقدمة لغرض الايصال ومن أجله، فإذا لم يرجع هذا إلى التقييد فـي مـتعلّق الوجـوب ولا الاهمال كان حاله حال مبنى صاحب الكفاية كما هو واضح.

وثالثـاً ـ ما ذكره السيد الخوئي ﰆ من الاشكالات كلّها قابلة للدفع؛ أمّـا اشكال لزوم شرط المتأخر فدفعه بأخذ التعقب شرطاً ـ كما أشار إليه بنفسه أيضاً ـ أو ما عرفت من امكان أن يكون عدم الايصال قيداً في الحرام بدون ترتّب ولا محذور فيه، وإنّما المحذور في أخذ الايصال قيداً في الواجب الغيري.

وأمّا اشكال صاحب الكفاية على تقدير أخذ الايصال شرطاً متأخراً للجواز فقد عرفت الجواب عليه فيما تقدم من انّه يعقل الأمر بذي المقدمة حتى إذا كان الايصال قيداً وشرطاً للجواز فضلاً عمّا إذا كان قيداً للجائز.

نعم، قد يرد محذور اجتماع الأمر والنهي على الحصة غير الموصلة إذا كان متعلّق الوجوب الغيري مطلقاً، ولكنه خلف مبنى الاهمال، وأمّا ما ذكر في المحاضرات من أنّ الوجوب الغيري إذا لم يكن مشروطاً بالايصال لزم اجتماع الأمر والنهي في الحصّة غير الموصلة وإن كان مشروطاً به لزم أحد المحذورين المذكورين فغير تامّ:

أوّلاً ـ لأنّه لا وجه لأخذ عصيان الوجوب النفسي شرطاً في الحرمة بنحو الترتّب، بل يكفي تخصيص الحرمة بالمقدمة غير الموصلة بلا ترتّب مع وجوب المقدمة المهملة التي هي في قوّة الجزئية، أي وجوب الموصلة منها، فإنّه لا تنافي بينهما.

وثانياً ـ حتى إذا افترضنا اشتراط الحرمة بنحو الترتب بعصيان الواجب النفسي لم يلزم محذور أيضاً؛ لأنّ قيود الحرمة قيود للحرام أيضاً، أي تمنع عن إطلاق الحرام لفاقد القيد، فلا يكون الحرام أكثر من الحصة غير الموصلة وحرمتها لا تنافي وجوب المقدمة المهملة.

ص ٢٦٠ (الهامش).

ما جاء في الهامش الأوّل ليس بصحيح، وما ذكر فيه إن صحّ فهو من جهة عدم الملازمة بين حرمة شيء وحرمة علته، كما لا ملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أمّا إذا قبلنا ذلك فلا فرق بين ما هو علّة للحرام النفسي أو الغيري.

وأمّا ما جاء في الهامش الثاني وما بعده من الهوامش المربوطة به فقابل للقبول، والله الهادي للصواب.

ص ٢٦٣ قوله: (ولذلك ناقش المحقق الاصفهاني قدس سره ...).

هذا الذي ذكره هذا المحقق قدس سره لا يعدو أن يكون مجرد تفسير للمراد من الرفع في مصطلح الفلسفة بنحو بحيث يكون الفعل نقيض الترك والوجود نقيض العدم بمعنى رفعه به بالمعنى المفعولي، ويتمّ عندئذٍ الفرق بين الفعل مع مطلق الترك والفعل مع الترك الخاص فيكون الأوّل نقيضاً؛ لأنّه مرفوع به دون الثاني حيث انّ الفعل مرفوع بذات الترك دون دخل خصوصية الايصال فيه فيتم كلام صاحب الكفاية.

إلّا انّه يمكن تقريب المطلب بنحو يخرج عن كونه مجرد تفسير للمصطلح، بل يكون نكتة ثبوتية فنية للتفرقة بين الفعل مع مطلق الترك والفعل مع الترك الخاص ـ أي الموصل للازالة ـ وحاصله: انّ المراد بالرفع في قولهم نقيض كل شيء رفعه هو العدم والنفي، وعندئذٍ يقال: إنّ الوجود والفعل نقيضه العدم والترك وامّا الترك والعدم فنقيضه الفعل والوجود لا عدم العدم أو ترك الترك لأنّ العدم لا يضاف إلى العدم بل يضاف إلى الماهية، وكذلك الترك بالمعنى المقصود في المقام وإلّا لزم وجود واسطة بين الوجود والعدم في الخارج أو يلزم وجود واجبين قديمين.

نعم، يعقل تصوير مفهوم ذهني محض للعدم واضافة العدم إليه لكنه مفهوم ذهني لا واقعية له [1].

---

(١) راجع للتفصيل بحث الضد، برهان الدور، ومناقشة الأصفهاني فيه.

وعليه فلا معنى لافتراض أن ينقض عدم شيء عدم عدمه أو تـرك فـعل ترك تركه، وهذا واضح. فلا مـحالة يكـون نـقيض العـدم والتـرك الوجـود والفعل.

وأمّا الترك والعدم الخاص فحيث انّه أُخذ فيه قيد وخصوصية بحيث يكون الملحوظ المقيد بتلك الخصوصية فلا محالة تكون هذه حـيثية وجـودية ولو اعتباريّة فيكون اضافة العدم إليه معقولاً فيكون نقيضه عدم الترك الخاص أو العدم الخاص لا الفعل، وهذا يعني انّ الواجب لو كان مطلق الترك كان الفعل نقيضاً له وإذا كان الترك الخاص كان نقيضه عدم الترك الخاص، وهو ملازم مع الفعل لا نفسه.

نعم، البيان المذكور في ذيل هذا البحث من انّ المهم ملاحظة ملاك الملازمة واقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه العام وانّ هذا الملاك جارٍ على كلا المبنيين مطلب قابل للقبول، بمعنى أنّ الفعل كما يناقض مطلق الترك كذلك يناقض الترك الخاص أي حصة من الترك بمعنى أنّ النفس البشرية إذا أرادت فعل شيء فلا يمكن أن تريد تركه أيضاً.

بل كأنّ ارادة الفعل يعني ارادة انتقاله من العدم إلى الوجود، فهو يسـتبطن الابتعاد عن العدم وبغضه، وهذا كما هو ثابت بلحاظ مطلق تركه كذلك ثابت بلحاظ حصة من تركه فهو يبغض تلك الحصة من الترك أيضاً؛ لأنّ فيها عدم محبوبه على كل حال، وكذلك الأمر حينما يريد الترك الخاص فهو لا يمكن أن يريد الفعل؛ لأنّه مناقض مع الترك والعدم الذي يريده ولو مع خصوصية فيه، إلّا أنّ هذا فرع قبول أصل الملازمة، وسيأتي في مبحث الضد.

ص ٢٦٦ س ٢٠ قوله: (هذا إذا كانت الدلالة على وجوب المقدمة التزامية ...).

بل حتى إذا كانت دلالة لفظية فلا تعارض؛ لأنّ هذه الدلالة اللفظية بنفس ملاك الملازمة المدعاة عقلاً لا أكثر، غاية الأمر لبداهتها ووضوحها تكون عرفية أيضاً، والمفروض انّ نكتتها لا تقتضي أكثر من كون المقدمة مقتضية للوجوب الغيري بحيث تتقيد بالمباحة مع وجود الحرمة لبعض أفرادها.

ففرق بين كون الوجوب للجامع مدلولاً مطابقياً للفظ أو التزامياً قائماً على أساس نكتة مع وضوح نكتة الملازمة، فكما انّ بداهة الملازمة تجعلها عرفية ومنشأ لتشكّل دلالة التزامية بيّنة لفظية، كذلك بداهة نكتتها، وكون هذه النكتة مقيّدة بما إذا لم تكن المقدمة محرمة ولها أفراد مباحة، وإلّا اقتضت وجوب الجامع بين أفرادها المباحة لا الجامع بينها وبين المحرمة تجعل الدلالة الالتزامية اللفظية أيضاً مقيدة بأن لا تكون بعض الأفراد من المقدمة محرّمة فلا تتشكل دلالة التزامية نافية للحرمة ليكون من التعارض، ولا يقاس بالدلالة المطابقية للأمر النفسي بجامع الصلاة مع النهي عن الغصب.

فالتعارض لا يثبت حتى على القول بالدلالة الالتزامية اللفظية، إلّا إذا قيل باستحالة التقييد بجامع الأفراد المباحة، أو بظهور دليل الوجوب في التعرّض للوجوب الفعلي لمقدمة الواجب النفسي وتجويز فعلها ضمن أيّة حصة، وكلاهما بلا موجب، فلا تتم الثمرة لا في هذا الشق ولا الشق الثالث، أي لا في شق عدم الانحصار في المحرمة ولا في شق الانحصار فيها، فتصوير هذه الثمرة بلحاظ وقوع التعارض بين دليل وجوب الواجب النفسي وحرمة المقدمة غير تام على المختار في الشقين معاً.

ثمّ انّ مراد من عبّر عن هذه الثمرة بدخوله على القول بالملازمة في باب الاجتماع ـ كصاحب الكفاية ـ هو تحقق التعارض بناءً على الامتناع، فإنّ أحد وجوه وقوع التعارض هو القول بالملازمة والقول بالامتناع مطلقاً أو في خصوص المقام لتعلّق الوجوب الغيري بالمعنون، فلا تغفل.

ومنه يظهر ما في كلمات بعض الأعلام من أنّ الثمرة بناءً على الدخول في باب الاجتماع صحّة المقدمة بناءً على الجواز أو عدم الملازمة وبطلانها بناءً على الامتناع؛ ولهذا لابد من فرض الثمرة في خصوص المقدمة العبادية لا التوصلية لسقوط الغرض المقدمي بها وإن كانت محرمة.

فإنّ هذا التحرير للثمرة غير فنّي فإنّه:

أوّلاً ـ لا وجه للتخصيص، بل المقدمة التوصلية أيضاً بناءً على الامتناع تدخل في التعارض، فلو قيل بتقديم جانب الأمر ارتفعت الحرمة عنها، وهي ثمرة فقهية كما هو واضح.

وثانياً ـ فساد المقدمة إذا كانت عبادة، بناءً على حرمتها لا ربط له بالقول بالملازمة، بل بناءً على عدمها أيضاً تفسد العبادة إذا كان التركيب اتحادياً؛ لعدم امكان قصد التقرب.

نعم، مع الجهل بالحرمة يتأتى قصد التقرب ويبقى البطلان من جهة عدم شمول الأمر له مع تعلّق النهي به واقعاً وصحة العبادة واجزائها بحاجة إلى شمول الأمر لها أيضاً.

إلّا أنّ هذه الثمرة أيضاً ترجع إلى مسألة التعارض بين دليل الحرمة ودليل الأمر بذي المقدمة، فالثمرة لابدّ من تحريرها بلحاظ كبرى التعارض.

ص ٢٦٨ س ١ قوله: (أو تعلّقهما بالمعنون الواحد...).

الصحيح أن يقـال: أو تعلّق الوجوب الغيري بالمعنون فإنّه حتى إذا كانت الحرمة حينئذٍ متعلقة بعنوان آخر غير العنوان الواقعي للمقدمة كان من التعارض لا الاجتماع بلحاظ ما سيذكر في جواب (إن قلت) أي يلزم التنافي بـلحاظ مقدمة المقدمة، وهو ارادة المقدمة التي هي بضميمة عـدم ارادة ذي المـقدمة بمثابة العلة التامة لفعل الحرام، وهو الاجتياز غير الموصل في المثال المعروف، فيكون واجباً وحراماً ضمنياً وهو محال.

وكذلك الحال بناءً على امكان التخصيص بالموصلة إذا كانت الدلالة على الوجوب الغيري بالدلالة اللفظية.

والجواب على هذه التفرقة بما في الهـامش، فـإنّه صـحيح، فـإنّ حـرمة المجموع ليس بمعنى طلب تركهما معاً، بل طلب ترك أحدهما وهو يجتمع مع طلب فعل أحدهما المعيّن كما سيأتي في محلّه.

ص ٢٦٩ (الهامش).

ظاهر الحلقة الثالثة أنّه إذا أصبح فعل واجب سبباً وعلة تامة لتحقق حرام، فبناءً على عدم الملازمة وامكان الترتّب يقع التزاحم بين الواجب والحرام كما في سائر الموارد، وأمّا بناءً على الملازمة فإذا كان الواجب أهم كان وجوبه مطلقاً وفعلياً، والحرمة مشروطة بعدم الاشتغال بالواجب، فإذا لم يشتغل به المكلّف أصبحت الحرمة فعلية أيضاً، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الواجب، فيقع التعارض بين دليليهما.

وكأنّه إنّما خصّص ظهور الثمرة بفرض أهمية الواجب لأنّه لو كان مساوياً أو الحرام أهم فعدم الاشتغال بالواجب معناه امتثال الحرمة وترك الحرام وهو رافع لموضوع الوجوب، فلا يلزم الاجتماع.

ويمكن افتراض أنّ هناك فعلاً واحداً أو فرد من الحرام له علتان تامتان احداهما الواجب أو افتراض انّ الحرام بنحو صرف الوجود والجامع كما في الافطار العمدي، فإنّه يتحقق بأوّل الوجود، والفرد الثاني منه بعد الأوّل لا يكون مفطراً، فلو كان حفظ شخص أو قوم من الغرق علّة للارتماس المفطّر كان مصداقاً لما ذكر، بل يمكن افتراض حرمة الجامع بنحو الإطلاق الشمولي الانحلالي أيضاً، فإنّ حرمة الجامع الشامل للحصة الحاصلة بالواجب مشروطة بعدم الاشتغال بالواجب الأهم أو المساوي، وإن كانت حرمة سائر أفراد الحرام وحصصه غير مشروطة بذلك، وأثره حفظ كلا الغرضين وعدم تفويت الواجب لمن يريد ارتكاب الحرام بأن يرتكبه بالواجب، فما في الهامش من لزوم عدم الانحلالية غير صحيح.

ولكن نلاحظ على هذه الثمرة أنّها غير تامة لا في فرض أهمية الواجب ولا في فرض تساويهما، وإنّما يتم في فرض أهمية الحرام وإطلاق حرمته. وتوضيح ذلك:

أمّا في الفرض الأوّل ـ والذي هو المذكور في الحلقة الثالثة ـ فلأنّ الحرمة سوف تكون مشروطة بعدم الاشتغال بالواجب، وقد ذكرنا أنّ قيد الحرمة قيد في الحرام، وانّه في موارد التزاحم بين الحرام والواجب يتقيّد الحرام بالحصة غير المقرونة مع الاشتغال بالواجب مع بقاء الحرمة على اطلاقها، وارتفاع الحرمة

عن الحصة المقرونة بالواجب الأهم أو المساوي، وبناءً عليه لا تكون الحصة من الحرام المتحققة بالواجب والمقرونة به محرّمة أصلاً لكي يلزم ـ بناءً على الملازمة ـ سريان الحرمة منها إلى الواجب. وكذلك الحال في فرض التساوي بين الحرام والواجب ـ الفرض الثاني ـ فلا تعارض بين الخطابين حتى بناءً على الملازمة، فلا تظهر الثمرة في هذين الفرضين.

وأمّا في الفرض الثالث فتظهر فيها الثمرة؛ لأنّ الحرمة فيه مطلقة وغير مقيدة لا بلحاظ نفسها ولا بلحاظ متعلقها، أي الحصة المتولدة منه بالواجب أيضاً تكون محرمة فتسري الحرمة ـ بناءً على الملازمة ـ منها إلى الواجب إذا أصبح وجوبه فعلياً بعصيان الحرمة بفعل الحرام بنحو الشرط المتأخر فيلزم بناءً على الملازمة اجتماع الوجوب والحرمة ـ وهذا هو روح ما ذكرناه في الهامش ـ.

لا يقال: بالامكان النهي عن الجامع حتى مطلقاً والأمر بفرد منه بنحو الترتّب مشروطاً بعصيان حرمة الجامع ـ كما يشهد به الوجدان ـ إذ قد يكون مفسدة أهم في الجامع مع وجود مصلحة في أحد فرديه، فإنّه في مثل ذلك للمولى أن ينهى عن الجامع مطلقاً ويأمر بالفرد مشروطاً لمن يريد ارتكاب الجامع.

وأثره أنّ المكلّف الذي يريد مخالفة النهي على كل حال ولكنه لا يريد مخالفة تكليفين سوف يرتكب الجامع من خلال الفرد الواجب فيحفظ المصلحة الأقل فيه للمولى كما هو في سائر موارد التزاحم.

فإنّه يقال: يلزم من ذلك اجتماع الوجوب والحرمة والحب والبغض في الفرد؛ لأنّ حرمة الجامع انحلالية فتسري إلى الفرد فيكون مبغوضاً ومحبوباً ومطلوباً فعله وتركه في آن واحد، وهذا محال حتى إذا قلنا بعدم سريان الوجوب

في صورة العكس من الجامع إلى الفرد المبغوض؛ لكون الواجب بدلياً ـ كما سيأتي في بحث الاجتماع ـ فالامتناع هنا مسلّم عند الجميع، وما يفعله المولى في مورد الغرضين المذكورين إنّما هو تحريم الجامع وتحريم الفرد الآخر ـ غير الفرد الواجب لولا الحرمة ـ بحرمة أُخرى نظير الأمر بالجامع وأمر آخر بحصّة منه لملاك زائد فيها على مصلحة الجامع؛ لأنّه بحسب الحقيقة توجد مفسدة فعلية ومبغوضية في الجامع ـ ولو بعد الكسر والانكسار مع مصلحة الواجب الأقل ـ ومفسدة أكثر ومبغوضية أشد في الفرد الآخر، وهذا يقتضي جعل حرمتين كذلك، وتكون نتيجته نفس النتيجة، أي من يمتثل تمام تكاليف المولى سوف لا يرتكب الجامع أصلاً، فلا مخالفة له أصلاً، ومن يريد ارتكاب الجامع ولكنه لا يريد مخالفة زائدة أي مخالفة تكليفين فسوف يرتكب الجامع من خلال الفرد الواجب ـ لولا النهي ـ فيحصل المولى على أحد غرضيه.

وإن شئت قلت: لا يحصل على ضررين بل ضرر واحد، كما في موارد الترتّب؛ لاستلزام محذور امتناع الاجتماع المسلّم عند الكلّ؛ لأنّ النهي وحرمة الجامع يسري قطعاً إلى الفرد لكونه انحلالياً، فلا يمكن أن يجتمع مع الأمر والمحبوبية فيه.

نعم، لو أنكرنا تقوّم الوجوب والحرمة بالحب والبغض وقلنا انّ روح التكليف من مقولة الفعل الاختياري للمولى، وهو الارادة التشريعية والتصدّي المولوي لتحميل فعل أو ترك على ذمّة المكلّف، سواء كان خلفه حب أو بغض أو لم يكن، وإنّما المهم كون ذلك أفضل بحال المولى وأوفر تحصيلاً لأغراضه، عندئذٍ يمكن أن يقال بأنّ المولى يمكنه أن ينهى عن الجامع، أي يأمر بتركه مطلقاً، ولكن على تقدير ارادة المكلّف للمخالفة وارتكاب الجامع يأمره في طول فرض عزمه على

المخالفة على أن يأتي بالفرد الواجب، فإنّ الوجدان قاضٍ بامكان الجمع بين هذين الجعلين والتصدّيين للمولى، وليس من قبيل: أن يأمر وينهى عن فعل واحد في زمن واحد، بل أمره في طول فرض مخالفة المكلّف لنهي المولى بنحو الشرط المتأخر وبنائه على المخالفة وجداناً، فكأنّه يقول: إذا أردت المخالفة للجامع فخالفه من خلال هذا الطريق، وهذا لا استحالة فيه.

إلّا أنّ هذا خلاف مباني المشهور، بل لازمه انكار الملازمة، فإنّه سوف يأتي أنّ مدّعيها إنّما يدّعيها بلحاظ مبادئ الحكم من الحب والبغض لا بلحاظ الارادة التشريعية التي هي فعل اختياري للمولى، فهذه الثمرة بناءً على الملازمة تامة ولكن في فرض أهمية الحرام لا أهمّية الواجب أو مساواته للحرام ـ كما هو مذكور في الهامش ـ.

ويلحق بنفس المثال ما إذا فرض وقوع واجب علّةً لترك واجب آخر أهم منه بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام، كما إذا كان قد نذر الاغتسال ليلة شهر رمضان وكان اغتساله علّة لمرضه وتركه للصوم في نهار شهر رمضان، فإنّه لا فرق بين كون الحرام المسبب عن الواجب نفسياً أو غيرياً في جميع ما ذكرناه.

فإذا كان واجب علة تامة لترك واجب آخر أهم فعندئذٍ بناءً على عدم الملازمة يكون من باب التزاحم بمعنى أنّه يمكن أن يكون الواجب العلّة للحرام مأموراً به أيضاً بنحو الترتب على تركه للواجب الأهم فهو من التزاحم بلا تعارض في البين وأمّا على القول بالملازمة فسوف يحرم ترك الواجب الأهم وتسري الحرمة من ترك الواجب الأهم إلى فعل الواجب العلة للترك فلا يمكن الأمر به حتى بنحو الترتب فيقع التعارض بين الجعلين.

وأمّا إذا كان الواجب العلة هو الأهم أو المساوي مع الآخر فحرمة ترك الواجب الآخر تكون مشروطة بترك الأهم أو المساوي، ومعه لا تسري الحرمة منه إلى فعل الأهم لأنّها مشروطة بتركه فيكون من قبيل شرائط الوجوب التي لا يسري اليها الوجوب الغيري. ففي المقام ترك الأهم أو المساوي شرط في حرمة ترك المهم فلا يمكن أن يكون مطلوباً بها حتى على الملازمة، كما لا يخفى.

وهذه الثمرة سواءً بالصيغة التي ذكرها السيد الأُستاذ ﰈ في الحلقة الثالثة أو بالنحو الذي ذكرناه نفس الثمرة التي ذكرها صاحب الكفاية بين القولين في وجوب المقدمة والتي ذكرنا هناك انّه لا فرق بين القولين في ذلك؛ لأنّه إذا توقف كل من الضدين على عدم الآخر كان وجود كل ضد علّة تامة لعدم الآخر، فبناءً على حرمة الضدّ العام تسري الحرمة إلى الضدّ العبادي فيفسد، بل ويقع تعارض بين دليل الواجبين بناءً على الملازمة بلا فرق بين القولين.

فهذه الثمرة نفس تلك الفرضية بعد تعديلها بافتراض وقوع واجب حقيقةً علّة تامة لحرام نفسي أو غيري هو ترك واجب آخر.

ص ٢٨٣ (الهامش).

إجمالاً يمكن أن يقال: الوجدان شاهد على عدم وجوب المقدمة حتى بمعنى الحب والشوق، ويشهد له ما ذكر في الهامش.

والظاهر أنّ السبب في هذا الالتباس إنّما هو الخلط بين الارادة والحب والشوق، فإنّ ما هو وجداني انّ الإنسان إذا أراد شيئاً وتوقف على مقدمة وعلم

بها فسوف يريدها أيضاً للوصول إلى المطلوب النفسي ، إلّا أنّ الارادة ليست حباً وشوقاً مؤكداً كما قيل ، بل عبارة اُخرى عن اعمال القدرة كما تقدم في بحث الطلب والارادة ، وفي الارادة التشريعية والتكاليف الارادة المـولوية ليست إلّا الطلب وهو ما يتصدى لتحصيله من العبد ودفعه إليه بقانون العبودية سواء بصيغة انشائية أو اخبارية ، وسواء كان وراءه حب وشوق في نفس المولى تجاه ذلك الفعل أم لا ، فإنّ هذا كلّه أجنبي عن حقيقة الحكم وروحه والطلب بهذا المعنى لا ملازمة بين تحققه تجاه فعل وتحققه تجاه مقدماته كما هو واضح .

وامّا وقوع التعارض ولو في المولى العرفي بين خطاب الأمر بذي المقدمة أو تحريم المقدمة بلحاظ المبادىء بناءً على الملازمة فجوابه ما في الهامش من وجدانية التزاحم بينهما كالضدين ، كما إذا فرض توقف واجب أهم على ترك واجب مهم ، وهذا يكشف امّا عن عدم الملازمة حتى في عالم الحب والشوق أو عدم كون الحب والشوق قوام الحكم وروحه بحيث يمكن للمولى أن يأمر بما هو مبغوض لديه لملاك ومصلحة ، وكلاهما صحيح .

مبحث الضد

ص ٢٩٣ قوله: (الضد الخاص...).

كان الأولى تقديم البحث عن الضد العام أوّلاً ـ كما فعله السيد الخوئي ﷺ في الدراسات ـ لابتناء أدلّة اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده الخاص على ثبوت ذلك بالنسبة للضد العام في المرتبة السابقة.

والمراد من الضد: مطلق ما لا يجتمع مع المأمور به ويمانع، سواء كان بنحو التناقض والتقابل بالسلب والايجاب أو لا، وسواء كان مصداقاً للتعريف الفلسفي أو المنطقي للضد أو لا، فالفعلان أو التركان أو الفعل والترك اللذان لا يجتمعان في زمان واحد داخل في هذا البحث الأُصولي وإن لم يكن التقابل بينهما بحسب مصطلح علم آخر تقابل التضاد.

وهذا البحث من أهم أبحاث الاستلزامات العقلية ـ غير المستقلات ـ من مسائل علم الأُصول والتي يترتب عليها استنباط الحكم الشرعي بالتعارض أو التزاحم بين الأدلّة على ما سيأتي مفصلاً، بل هذا البحث منشأ فتح باب التزاحم في علم الأُصول، وفرقه عن باب التعارض وأحكامه وقوانينه والتي لها آثار مهمّة في استنباط الأحكام الفقهية، فالمسألة من أُمّهات المسائل الأُصولية.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ على ما في تقريرات بحثه من

أنّه يمكن أن تكون مسألة الضد من المبادئ الاحكامية لعلم الأُصول الراجعة إلى البحث عن لوازم وجوب الشيء، وأنّه هل من لوازمه حرمة ضدّه أم لا، فإنّه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب اقتضت المناسبة البحث عن لوازمه بأنّه هل من لوازم وجوب الشيء هو حرمة ضدّه أم لا؟ أو وجوب مقدّمته أم لا؟ كما تقدّم.

وأمّا احتمال كونها من المسائل الفرعية نظير ما قيل في مقدمة الواجب فبعيد جدّاً(١).

ووجه الضعف ظاهر؛ فإنّ ميزان المسألة الأُصولية وضابطتها وقوع المسألة في طريق استنباط الحكم الشرعي في الشبهة الحكمية، وقد ذكرنا مراراً أنّ الانتهاء إلى التعارض بين الأدلّة وعدمه من أهم موارد الانتهاء إلى استنباط الجعل الشرعي في الشبهات الحكمية، ناهيك عن أبحاث باب التزاحم ومرجحاته وأحكامه المهمّة في الفقه، المستنبطة من مبحث الضد.

وأمّا توهم كون المسألة فرعية فواضح البطلان؛ إذ ليست الملازمة حكماً شرعياً، وكأنّ هذه التعابير من رواسب المنهج القديم، المنسوخ في طرح هذه المسائل الأُصولية.

كما أنّ السبب في ادراج البحث عن الاستلزامات العقلية ضمن مباحث الألفاظ من علم الأُصول له عاملان عامل تاريخي وعامل فنّي:

أمّا العامل التاريخي فلأنّ البحث عن هذه الاستلزامات لم يكن منقّحاً تاريخياً

---

(١) نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٣٥٩.

كما هو اليوم، وإنّما كانت تبحث بشكل آخر، وهو البحث عن دلالة الأمر بشيء على وجوب مقدمته أو حرمة ضدّه بالدلالة الالتزامية، فكأنّ البحث عن دلالة لفظية التزامية للأمر؛ ولهذا كان يبحث عنه ضمن دلالات الأمر ومباحث الألفاظ.

إلّا أنّ هذا النحو من البحث الأُصولي بالتدريج قد نسخ وصار البحث عن كبرى الملازمة الثبوتية بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده أو إمتناع وجوب شيء مع حرمته ولو بعنوان آخر وهكذا، سواء كان الدال على الحكم لفظاً أم لا، ولكن بقي البحث في محلّه من مباحث الألفاظ وهذا هو العامل التاريخي.

وأمّا العامل الفنّي فلأنّ قواعد الاستلزامات العقلية ليست مستقلة، أي تحتاج دائماً إلى ضمّها إلى دليل على الحكم الملزوم لكي يثبت بها حكم شرعي آخر أو ينتفي، وهذا إنّما يظهر أثره ويتحقق في الأدلّة اللفظية، حيث يوجب ضمّها اليها تحقق دلالة التزامية معارضة أو مزاحمة مع دليل حكم آخر.

وأمّا الأدلّة القطعية فلا يعقل التعارض فيما بينها لامتناع حصول قطعين متناقضين، كما أنّ الأُصول العملية لا تكون لوازمها حجة؛ ولهذا كان المناسب أن يبحث عن بحث الاستلزامات ضمن مباحث الألفاظ من علم الأُصول؛ لكون آثارها وثمراتها المهمة المفيدة في الفقه إنّما تظهر في الأدلّة اللفظية عادة.

ص ٢٩٣ قوله: (وهناك مسلكان لاثبات حرمة الضدّ الخاص...).

قد طبق كل من المسلكين بنحوين، أي تارة من ناحية نفس المأمور به ـ وهو إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً ـ حيث انّه متوقف أو ملازم بنحو مساوي أو

أخصّ مع عدم ضدّه، وأُخرى من ناحية نقيض المأمور به وكونه مـلازماً أو معلولاً لفعل الضد مع اشكال في تطبيق مسلك الملازمة بالتطبيق الثاني، حيث قد لا يكون عدم المأمور به ملازماً مع فعل الضد إذا كان يوجد ضد ثـالث، والاجابة عليه بأجوبة عديدة ـ كما هو مذكور في الكتاب ـ.

وظاهر السيد الشهيد ﷺ ابتناء كلا المسلكين وفي كلا التطبيقين على القول بحرمة الضد العام للمأمور به ـ ولو على مستوى مبادئ الحكم من الحب والبغض والإرادة والكراهة ـ.

ولنا هنا عدّة ملاحظات:

الأُولى: عدم الحاجة إلى مبنى حرمة الضد العام للـمأمور بـه عـلى كـلا المسلكين. أمّا على مسلك الملازمة فلأنّ كلّاً من الضـدّين مسـتلزم ـ بـنحو مساوي أو أخص ـ لعدم ضدّه الآخر، وهذا يكفي لسريان الوجوب بناءً على الملازمة من كل منهما إلى عدم الآخر ومن الطرفين فيقع التنافي بينهما، وهو من طلب النقيضين في الطرفين وهو محال ذاتاً، أي لا ينفع فيه الترتب، فيقع التنافي والتعارض بين الأمرين وهو المطلوب من حرمة الضـد. وقـد صـرّح السـيد الشهيد ﷺ بهذه النكتة في الحلقة الثالثة.

نعم، في فرض الترتّب من الجانبين سوف يكون عدم كل منهما شرطاً في وجوب الآخر، والوجوب إنّما يمكن أن يسري من أحد المتلازمين إلى ملازمه الآخر فيما إذا لم يكن شرطاً في ايجابه، فإذا كان عدم الضد شرطاً في ايجاب الضد الآخر لم يسر الوجوب منه إلى عدم الضد الآخر حتى إذا قبلنا مسـلك السراية فلا يلزم طلب النقيضين.

إلّا أنّ هذا الإشكال مشترك الورود في الترتّب من الجانبين، حتى إذا قلنا بحرمة الضد العام للواجب، وحتى على مسلك المقدمية؛ لأنّ مقدمة الواجب سوف تنقلب إلى مقدمة الوجوب، كما أنّ فعل المانع سوف لا يكون علّة للحرام بل رافعاً للحرمة، وسوف نورد هذا الإشكال في بحث الثمرة .

وأمّا على مسلك المقدمية فأيضاً لا نحتاج في التطبيق الأوّل له إلى حرمة الضد العام للواجب؛ لأنّ عدم الصلاة إذا صار واجباً بالوجوب الغيري امتنع الأمر بالصلاة حتى بنحو الترتّب ولو لم تكن محرّمة؛ لأنّه من طلب النقيضين وهو محال، كاجتماع الأمر والنهي ـ على ما سنشرحه في بحث الضد العام ـ.

نعم، التطبيق الثاني نحتاج فيه إلى حرمة الضد العام للمأمور به؛ لأنّ الملحوظ فيه كون الصلاة علةً تامة لنقيض الإزالة المحرّم، فلولا القول بحرمته بناءً على حرمة الضد العام لا يلزم محذور؛ إذ الوجوب لا يسري من العلّة إلى المعلول، وإنّما بالعكس، فلا يلزم طلب النقيضين في طرف الإزالة، كما كان في التطبيق الأوّل في طرف الصلاة، وهذا واضح.

الثانية: أنّنا حتى إذا قبلنا مقدمية عدم الضد لفعل الضد مع ذلك لا يتم التطبيق الأوّل لمسلك المقدمية؛ لأنّ عدم الصلاة بناءً على المقدمية إنّما تجب الحصة الموصلة منه، وهو عدم الصلاة المقرون مع إرادة الإزالة لا مطلق عدم الصلاة، ولا مانع من وجوب عدم الصلاة المقرون مع إرادة الإزالة ووجوب الصلاة؛ لأنّهما ليسا نقيضين بل ضدّان، بل لو قيل بحرمة الضد العام أيضاً لا محذور من ذلك، وما تقدّم في بحث المقدمة من أنّ مجرد كون التقابل بينهما بالسلب والايجاب يكفي في استلزام البغض ممنوع، كيف وأصل الاستلزام المذكور غير واقعي، فلو فرض قبوله فهو مخصوص بموارد تعلّق المحبوبية بالنقيض مطلقاً

لا مقيداً بحصة خاصة منه قابلة للارتفاع مع الآخر. نعم، بناءً على تطبيق المقدمية من طرف علّية الضد ـ وهو الصلاة ـ لترك الإزالة المحرّم سوف يقع التنافي والتعارض بين حرمة الصلاة ووجوبها ـ ولعلّ نظر السيد الشهيد ﷺ إلى هذا التطبيق وهو متوقف على القول بحرمة الضد العام ـ. إلّا أنّ فرض اشتغال المكلّف خارجاً بالضد وهو الصلاة هو فرض عدم إرادة الإزالة، وهو يعني عدم وجود المقتضي لها، ومع عدم المقتضي لا يكون عدم المعلول ـ وهو الإزالة ـ علّته وجود المانع ـ وهو الصلاة ـ لأنّ المانع إنّما يكون مانعاً عند وجود المقتضي لا عند فقده، فلا تكون الصلاة علّة لترك الإزالة، وهذا جار في تمام موارد التضاد، وهذا يعني عدم وقوع الضد علّة للحرام في موارد التزاحم بين الأضداد. نعم، هذه النكتة بحسب الحقيقة نكتة عدم المقدّمية ومنعها، وأمّا لو فرضت العلية واستناد عدم المعلول لوجود المانع لم يمكن الأمر به حتى بنحو الترتب.

الثالثة: الوجدان يحكم في الأفعال الاختيارية ـ التي هي متعلقات التكاليف ـ بأنّ ارادة المأمور به أو ضده لا يتوقّف على ارادة ترك الآخر ـ كما هو في موارد التوقف ـ وانّ اختيار أحد الطريقين أو الفعلين المتضادّين كاختيار أحد الرغيفين والفعلين المتضادّين من حيث عدم توقف ارادته على ارادة ترك الآخر، وإنّما لا يجتمعان معاً، كما أنّ حبّ الوقوف بعرفة مثلاً لا يستلزم بغض زيارة الإمام الحسين عليه السلام وجداناً بل يحبّهما معاً ويتمنّى الجمع بينهما، وهذان الوجدانان كافيان للاستغناء عن براهين الامتناع ونفي التعارض بين الأمرين بنحو الترتب، بل الميزان عدم الاحساس الوجداني بالتوقف المذكور في عدم التعارض بينهما؛ لأنّ ملاك التعارض الاحساس باجتماع الحبّ والبغض في الضد، فإذا كان الاحساس به وقع التعارض بناءً على تقوّم الأمر بالحبّ حتى إذا تمّت براهين عدم المقدّمية.

ص ٢٩٨ قوله: (المقام الثاني ـ في البراهين التي اُقيمت...).

يوجد هنا بيان ساذج ذكره في الكفاية وهو قياس التمانع في الضدين بالتمانع بين النقيضين، فكما لا يكون ذلك سبباً لتوقف أحد النقيضين على عدم نقيضه كذلك الضدان.

والجواب بالفرق، فإنّ الضدين وجوديان فيمكن أن يكون أحدهما متوقفاً على عدم الآخر، كما في الممنوع والمانع بخلاف النقيضين فإنّ رفع أحدهما عين الآخر.

ص ٢٩٩ (الهامش).

جوابه: إمّا استحالة ارتفاع الأضداد فهو غير تام وجداناً وبرهاناً وما يذكر من مثال الحركة والسكون من النقيضين لا الضدين، بل لو فرض ذلك لزم وجوب وجود أحد الأضداد دائماً، وهو مستلزم لتعدد واجب الوجود، فإذا كان اجتماع المقتضيين المتساويين ممكناً ـ مع انّه واقع وجداناً في مثل إرادة شخصين متساويين لفعلين ضدين ـ كفى ذلك للبرهان المذكور؛ إذ معناه انّه في فرض تحقّق ذلك يكون ذات المقتضي المساوي مانعاً لاستحالة تأثيرهما معاً، أو تأثير أحدهما دون الآخر.

ثمّ إنّ هذه البراهين ترجع إلى إحدى نكات ثلاث أساسية:

١ ـ لزوم الدور أو تقدّم الشيء على نفسه. وإلى هذا يرجع البرهان الثالث والسابع.

٢ ـ انّ المانع عن الضد إنّما هو مقتضي الضد المساوي أو الأقوى، فيستحيل أن يكون نفس الضد مانعاً أيضاً. وإليه يرجع البرهان الأوّل والرابع.

٣ ـ أنّ الضد ممتنع الوجود في رتبة وجود ضده الآخر ذاتاً، فيستحيل أن يكون الثاني مانعاً عنه، فإنّ المانع إنّما يمنع عن المعلول الممكن لا الممتنع. نعم، لو كانت المانعية غير مقيدة بهذا الفرض وهذه الرتبة كانت ممكنة، وأمّا المقيّدة بذلك فهو غير معقول. وكذلك لو كان الضد واجباً على تقدير عدم الآخر استحال توقفه عليه، وإلى هذا يرجع البرهان الخامس والثامن.

وأمّا البرهان الثاني والتاسع فهما تفسيران لكلام ورد في الكفاية، وكلاهما غير تامّين، والبرهان السادس لابدّ وأن يرجع إلى البرهان الأوّل، وإلّا لم يكن تاماً كما هو مبيّن في الكتاب.

وما نسب إلى الخونساري من توقّف الضد المعدوم على عدم الموجود فقط ـ وهو يكفي لاثبات حرمة الضد الخاص ـ لو تمّ ـ وليس بتام للزوم استغناء الممكن عن العلة بقاءً ـ إنّما ينفي النكتة الأُولى لا النكتة الثانية والثالثة.

ص ٣٠٧ قوله: (وقد نوقش في هذا الاستدلال بمناقشتين ...).

قد يقال: إنّ المناقشة الأُولى لا تختص بالبيان الثالث بل تجري على الأولين أيضاً، أي مناقشة في أصل البرهان السابع بكل تقريباته حيث انها تمنع فعلية التوقف من الطرفين وتدعى انها فعلية من طرف الضد الموجود دون المعدوم فإنّ التوقف فيه شأني فلا دور. وبهذا يكون البرهان الثالث أيضاً مناقشاً فيه فلماذا فصله السيد الشهيد ﷺ؟

والجواب: أنّ الصحيح اختصاص المناقشة الأُولى أيضاً بالبيان الثالث وعدم جريانها في غيره؛ لأنّ المبرهن عليه في البيان الأوّل استحالة مانعية الضد، وفي البيان الثاني استحالة تأثير عدم الضد في نفسه مع قطع النظر عن تحققه في الخارج، وهذا لا يتوقف على أكثر من قبول التوقف من طرف كل من الضدين

على عدم الآخر في نفسه، وهذا يقبله الخصم حتى إذا ادعى أنّ الضد الموجود عند وجوده لا يكون مانعاً عن المعدوم. فيقال: بأنّ الشيء المتوقف على عدم شيء آخر كيف يعقل أن يكون مانعاً عن وجوده، فإنّه تهافت في الرتبة؟!

وبعبارة أُخرى: لنفرض أنّ الضد الموجود ليس مانعاً عن المعدوم فلا يكون عدم المعدوم متوقفاً على وجوده ليلزم الدور وإنّما التوقف من طرف واحد وهو الضد الموجود على عدم المعدوم ولكنه يقال مع ذلك أنّ هذا التوقف من الطرف الواحد محال أيضاً إذا كان بنحو المانعية ـ وبنحو آخر أيضاً أي تأثير العدم في الوجود محال أيضاً كما تقدم ـ لأنّ ذاك الضد المعدوم المانع كيف يعقل مانعيته عن الموجود مع أنّ وجوده في طول عدمه؟! فإنّه تهافت في الرتبة؛ لأنّ المانع متقدم على عدم الممنوع.

بل هنا يتم بيان آخر حاصله: أنّه هل يكون الممنوع مانعاً عن الموجود في فرض عدمه أو في فرض وجوده؟ لا إشكال في استحالة الأوّل؛ لأنّ المانع إنّما يمنع في فرض الوجود، والثاني أيضاً خلف؛ لأنّ المفروض أنّه عند وجوده لا يكون مانعاً عن المعدوم فيستحيل مانعية الضد المعدوم، والضد الموجود أيضاً ليس مانعاً فلا مانعية في البين.

ومن هنا يعرف أنّ البيان الأوّل مبني على فرض المانعية وهو مبني على فرض الضد الموجود مانعاً، فلا موضوع للمناقشة فيه.

ثمّ انّ المناسب جعل هذه المناقشة عدة مناقشات:

إحداهما ـ ما عن الميرزا النائيني ﷺ وجوابه.

الثانية ـ ما عن صاحب الكفاية ﷺ من عدم تعلق الارادة الازلية وجوابها:

أوّلاً ـ ما ذكر من أنّ الارادة الأزلية قد تتعلق بالمقتضي مع المانع إذ ليست الأشياء توجد بها مباشرة.

وثانيـاً ـ ما يأتي من أنّ امتناع تحقّق الضد المعدوم بالغير لا ينافي توقّفه على عدم مانعه الموجود أيضاً وثبوت الدور في عالم التوقّف فإنّ الدور ممتنع ذاتـاً.

وهذا بخلاف مناقشة الميرزا، فإنّه كان يدّعي الامتناع الذاتي لمانعية الضد الموجود؛ ولهذا كان جوابه أنّه مستلزم لامتناع مانعية الضد المعدوم أيضاً.

الثالثة ـ ما ذكره السيد الخوئي ﰠ في تقريب المناقشة وهو بـيان عـرفي لا بأس بذكره من أنّه في الأفعال الاختيارية للانسان حينما يفعل أحد الضدين لا يكون له ارادة للضد الآخر فلا مقتضي له، ولو فرض الكلام في شخصين وإمكان ارادتهما معاً فلا محالة يكون الشرط منتفياً وهو عدم القدرة على الايجاد مع تعلّق الارادة القوية بخلافه من أحدهما.

والجواب: أوّلاً ـ الجواب الأصلي الذي ذكرناه.

وثانيـاً ـ الارادة بمعنى الحب والشوق يمكن تجاه الضدين، وبمعنى اعمال القدرة ليس إلّا عين الفعل والقدرة بمعنى عدم العجز الذي هو الشرط محفوظ في ارادة الشخصين.

ص ٣١٨ قوله: (الفرضية الرابعة ...).

هنـا عدّة تعليقات:

الأوّل: انكار أصل الفرضيتين الثالثة والرابعة، لعدة منبهات وجدانية:

منهـا ـ أنّ لازم ذلك الالتزام بأنّ النهي عن شيء يستلزم وجوب نقيضه على مستوى الحب والبغض الذي هو روح الحكم؛ إذ لا وجه للتفرقة بـين الحب والبغض من هذه الناحية، ولازم ذلك التسلسل حيث يلزم من بغض الترك حب الفعل من جديد حباً غيرياً وهكذا، وهذا التسلسل وإن لم يكن محالاً لأنّه ـ كما تقدّم في بحث المقدمة ـ تابع لمقدار لحاظ موضوعه، إلّا أنّه نعم المنبّه الوجداني على عدم الاستلزام المدعى، بل القول بالاستلزام المـذكور يـؤدّي إلى عـدم انفكاك محبوب عن مبغوض، وحب عن بغض؛ إذ كل محبوب سوف يكون نقيضه مبغوضاً في نفس الوقت، وكل مبغوض يكون نقيضه محبوباً في نفس الوقت مع وجدانية تباين الحب وانفكاكه عن البغض في عالم النفس وعـدم وجود مثل هذا التلازم الدائمي بينهما، بحيث لا يتصوّر محبوب بلا مبغوض في مورده.

ومنهـا ـ لزوم ذلك في الأوامر والنـواهـي غـير اللـزومية أيـضاً فـالأمر الاستحبابي بشيء يستلزم كراهة نقيضه وكراهة شيء يستلزم استحباب نقيضه، وهو أيضاً خلاف الوجدان. ودعوى الاختصاص بالتكاليف اللزومية بلا وجه.

ومنهـا ـ قياس الحب والبغض بالحسن والقبح والكمال والنقص فإنّ الايثار والاحسان حسن وكمال، ولكن تركه ليس قـبيحاً ومـنقصة، والبـخل قـبيح ومنقصة ولكن عدمه ليس حسناً وكمالاً وإنّما عدم نقص.

فالحاصل فرق بين الحسـن والكـمال والقـبح والمـنقصة، وكـذلك الحب والبغض.

ومنهـا ـ قياس ذلك بحب الأعيان وبغضها فإنّ من يحب شخصاً ليس معناه

انّه لو لم يحضر يكون ذلك مبغوضاً لديه كما إذا حضره من يبغضه وإنّما لم يحضر محبوبه فلا يلتذ ولا ينشرح لا أنّه يتنفر وينزجر.

ومنها ـ وهو منبه تحليلي حلّي أنّ صفة الحب يعني نحو انشراح وانبساط في النفس من شيء يلائمها أو ينسجم معها مع مقتضياتها وفطرتها وعلى العكس المبغض صفة نفسانية تعني الانقباظ والنفرة والانزجار مما فيه حزازة وايلام وايذاء لها، وهما صفتان وجوديتان متضادتان لكل منهما ملاكه وعلته المؤثرة. ومن الواضح وجداناً انّ عدم الملاك لأحدهما يوجب انتفاء تلك الصفة لا حصول الصفة الأُخرى المضادة، إذ ليسا من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل يعقل لهما الثالث وهو عدم تحقق شيء منهما، ومعه لا موجب لافتراض أن يكون في النفس بغض وكراهية وانزجار من ملاحظة نقيض العنوان الذي يرى فيه الانشراح والحب والملائمة مع النفس.

الثاني: انّنا وإن لم نقبل الملازمة بين حب شيء وبغض نقيضه، إلّا أنّ هناك مطلباً آخر نقبله، وهو ينتج نفس النتيجة المطلوبة من هذا الاستلزام.

وحاصله: دعوى وجدانية عدم امكان تعلّق الحب والبغض بالنقيضين، أي أنّ النفس إذا اشتاقت وأحبّت الفعل فمن المستحيل لها أن تحب نقيضه وتركه في نفس الوقت، وكذلك في طرف البغض، بحيث لو فرض وجود ملاك ومصلحة في الفعل ومصلحة أُخرى في الترك وقع بينهما الكسر والانكسار تماماً، من قبيل المصلحة والمفسدة في الفعل الواحد، والذي يوجب الكسر والانكسار بينهما، لا تعلّق الحب والبغض به لامتناعه، فكذلك في النقيضين فليس النقيضان كالضدين الوجوديين والذي يمكن تعلّق الحب بهما معاً، غاية الأمر لا يمكن التحرك نحوهما معاً في الارادة والتكوينية والأمر بهما معاً مطلقاً في الارادة

التشريعة، نظير حبّ أمر غير مقدور يتمنّاه الإنسان ولكن لا يمكنه أن يتحرّك نحوه أو يأمر به عبده.

ويمكن اقامة صورة برهان على ما ذكرناه حاصله: أنّ تعلّق الحب بشيء يقتضي في عالم اللحاظ ايجاده، فكأنّ الشوق والحب متعلّق بخروجه من كتم العدم إلى الوجود، وتعلّق البغض به أو تعلّق الحب بنقيضه عكس ذلك في عالم اللحاظ، ونفس أيّ حبّ عدم وجوده، وهذان اللحاظان متهافتان لا يـمكن اجتماعهما معاً كذلك في الصفات ذات الاضافة، فهو نظير العلم بوجود شيء وعدمه الذي يستحيل تحقّقه في النفس.

فإذا كان هذا وجدانياً كفى ذلك فيما هو المهمّ في المقام، وهو وقوع التنافي والتعارض بين الأمر بأحد الضدين مع الأمر بضده الآخر ـ بناءً على مقدمية ترك كل ضدّ بفعل الآخر ـ حيث يكون ترك الصلاة في وقت الازالة محبوباً بالحب الغيري، وهو لا يمكن أن يجتمع مع محبوبية فعل الصلاة والأمر به، كامتناع اجتماع المبغوضية والمحبوبية فيها بناءً على الاستلزام المدّعى في المقام عند السيد الشهيد ﷺ وجملة من الأعلام، فيقع التعارض بين دليل الأمـرين، ولا يكون بينهما تزاحم؛ لامتناع اجتماع مبادئ الحكمين الضدين حتى بنحو الترتّب كما هو محقّق في محلّه.

وهكذا يتضح أنّنا إذا قبلنا تقوّم الحكم الشرعي بـالمحبوبية والمـبغوضية وكونهما من مباديه بل روحه ـ كما يدّعيه المحقّق العراقي ﷺ ـ فلا نحتاج في بحث الضد العام إلى اثبات استلزام حب شيء لبغض نقيضه، بل يكفينا قبول امتناع تعلّق الحب بالنقيضين والفعل والترك معاً.

الثالث: أنّ حقيقة الحكم إن اُريد به ما يبرزه الآمر فقد يكون اعتباراً قانونياً،

وقد يكون الحب والارادة، وقد يكون مجرد الغرض اللزومي والملاك. وإن أُريد به نفس الابراز والدلالة فقد يكون بصيغة الأمر والانشاء، وقد يكون بـجملة خبرية. إلّا أنّ هذه الخصوصية لا تكون دخيلة في موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة، وإنّما موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة وقـبح المـخالفة هـو الارادة اللزومية المتعلقة بالفعل أو الترك أي تصدّي المولى لتحصيله من عبده لزوماً بحيث لا يرضى بخلافه. وهذا من مقولة الفعل المولوي ـ كما في الهـامش ـ وليس وجود العناصر المتقدمة ثبوتاً أو اثباتاً دخيلاً فيه وفي موضوعيته لحكم العقل، وإن كان قد يكون ظاهراً عرفاً في ثبوت بعضها في نفس المولى العرفي.

ومن الواضح أنّه لا يوجد إلّا تصدٍ وارادة واحدة في موارد الوجوب لا ارادتان وتصديان بل يستحيل ذلك في الأفعال الاختيارية المباشرية.

والمنبه على ما نقول مضافاً إلى وجدانية كون الحكم من مقولة الفعل انّه لو فرض كون آمر ومولى لا تتحقق في نفسه صفة الحب والبغض أصلاً ـ كما قد يقال بذلك في حق الواجب تعالى ـ فإنّه مع ذلك إذا أمر عبده كان واجب الاطاعة عقلاً.

نعم، هنا لا يعقل الأمر بالفعل والأمر بضده العام ـ الترك ـ فيكون بـينهما تعارض على كل حال، بالنكتة التي ذكرناها من امتناع تعلّق الحب والبغض بالنقيضين معاً، فإنّ ذاك التهافت ثابت في الأمر بهما أيضاً.

إلّا أنّ هذا كما هو واضح لا يجري في الضد الخاص، فيمكن للمولى أن يأمر به أيضاً على نحو الترتب لكي لا يفوته كلا الغرضين، حتى إذا كان مبغوضاً ـ كما هو كذلك بناءً على الاستلزام ومقدمية أحد الواجبين لترك الآخر ـ فيكون من قبيل موارد دفع الأفسد بالفاسد ودفع أشدّ الضررين بارتكاب أخفّهما، ولا يمنع

ثبوت المبغوضية عن إمكان التقرّب به إذا كان مأموراً به شرعاً؛ لأنّ ملاك التقرّب بتحقيق ما يتصدّى المولى لتحصيله بحسب أغراضه لا بالمبغوضية والمحبوبية المجردتين عن التصدّي المولوي والمخالفتين معه.

ثمّ انّا إذا لم نقبل ما ذكرناه فلا يجدي نفي مانعية أحد الضدين للضد الآخر، وأنّ المانع مقتضيه لا نفس الضد في اخراج الأمر بالضد عن التعارض ـ بناءً على الاستلزام في الضد العام أو النكتة التي ذكرناها ـ فينهار باب التزاحم وينتفي في الفقه.

والوجه في ذلك: أنّ المقتضي للضد المهم ـ ولنفرضه ارادة الصلاة مثلاً في وقت الازالة ـ سوف يكون مانعاً عن تحقق الواجب الأهم وهو الازالة فيكون محرماً لا محالة ـ بناءً على وجوب المقدمة ـ ومعه يستحيل الأمر بالصلاة ولو بنحو الترتب لأنّ الأمر بها يستلزم وجوب هذه الارادة ومحبوبيتها الغيريّة؛ لكونها علّتها الموصلة وهو خلف حرمتها أي مبغوضيتها الغيريّة، فيلزم الاجتماع المحال.

وبهذا يعرف عدم الحاجة إلى اثبات عدم التمانع بين الضدين، بل تكفي مانعية مقتضي أحد الضدين المساوي أو الأقوى في وقوع التعارض وعدم امكان التزاحم.

بل يمكن افتراض توقف فعل الأهم على ترك الواجب المهم في بعض الموارد، كما إذا كان اشتغاله بالصلاة موجباً لضعفه وعدم قدرته على الإزالة، فهل يحكم في مثل هذه الموارد بالتعارض وعدم جريان التزاحم بين الواجبين؟ لا أظنّ التزام أحد بذلك، وسوف يأتي مزيد تنقيح لهذا البحث.

ص ٣١٩ قوله: (ثمرة مسألة الضد...).

الثمرتان ثمرة واحدة في فرعين فقهيين، وكلتاهما تطبيقان للثمرة الكلية التامة في الأوامر التعبدية والتوصّلية، وهي وقوع التزاحم بين الأمر بكل من الضدين بناءً على عدم الاقتضاء ووقوع التعارض بينهما بناءً على الاقتضاء؛ للزوم اجتماع الأمر والنهي في الضد. فما في كلمات الأُصوليين من جعل الثمرة في الفرعين فقط في غير محلّه، بل لابدّ في بحث الثمرة البحث عن وقوع التعارض وعدمه بين دليلي الأمر بالضدين، بناءً على الاقتضاء وعدمه.

والصحيح: انّه لا يقع تعارض بين الأمرين على كلّ حال، وذلك:

أوّلاً ـ لعدم الاقتضاء كما تقدّم.

وثانياً ـ لو قيل بالاقتضاء فإنّما هو على مستوى الحب والبغض لا الارادة التشريعية التي هي من مقولة الفعل وهي المحركية والتصدي المولوي لطلب الفعل أو الترك وهو روح الحكم وقوامه.

وثالثاً ـ لو قيل بالاستلزام بلحاظ المحركية والتصدّي المولوي أيضاً فلا ينبغي الشك في أنّه نهي غيري لا نفسي، والحكم الغيري ليست له محركية أصلاً، ولو كانت فليست بأكثر من محركية الحكم النفسي التابع له، فإذا كانت محركية الأمر النفسي بالضد الأهم غير مناقض مع الأمر بضده المهم على نحو الترتب لم يكن تنافٍ بين مثل هذا النهي الغيري والأمر الترتبي بالضد المهم؛ لأنّ التنافي بين الأمر والنهي إنّما هو بلحاظ اقتضائهما ومحركيّتهما على ما سيأتي في بحث الاجتماع، والمفروض عدم التضاد بينهما، كما أنّ النهي الغيري ليس في مخالفته عصيان وقبح أو تمرّد على المولى لكي ينافي قصد القربة إذا كان الضد عبادياً.

ثمّ انّ الأولى ـ كما ذكرنا سابقاً ـ عقد مسألتين:

احداهما ـ اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده.

الثانية ـ امكان الأمر بالضدين.

فما في الكتاب وغيره من جعل بحث الترتب والتزاحم من ثمرات بحث مسألة الاقتضاء ليس مناسباً.

ص ٣٢٢ قوله: (وعلى ضوء هذين الأمرين يمكن أن يجاب...).

هذا الجواب قد لا يقبله المحقّق النائيني ﰛ؛ لأنّ الإطلاق يسقط إذا كان ممتنعاً، لا أنّه يكشف عن أخذ قيد زائد لا دالّ عليه في الكلام.

نعم، لو ورد دليل خاص على الواجب المعلّق في مورد كشفنا بدلالة الاقتضاء ذلك. وفي المقام القول بفعلية الوجوب في الآن الأوّل على الطبيعة والجامع يستلزم الواجب المعلّق؛ لأنّ الوجوب حينئذٍ مشروط بالقدرة على أفراده المستقبلية بنحو الشرط المتأخر حتى إذا كان المتعلّق مطلقاً، والمفروض استحالته عند الميرزا النائيني ﰛ، ولا دافع لهذا الاشكال إلّا الالتزام بامكان الشرط المتأخر، أو القول بكفاية القدرة في ظرف العمل على صحّة التكليف به قبل ذلك، فليست شرطية القدرة كشرطية سائر قيود الواجب كالزمان المتأخر في الواجب المعلّق، فلو كان المتعلّق مقيداً بالحصص الاستقبالية من العمل كان من الواجب المعلّق والمشروط بشرط متأخر استقبالي وهو الزمان، وأمّا إذا كان الواجب مطلقاً من حيث قيد الزمان إلّا أنّ القدرة عليه تحصل متأخراً فلا محذور في فعلية التكليف به من قبل، كيف والقدرة على أكثر الواجبات الزمانية تكون تدريجية لا دفعيّة، فمثل هذا ليس من الشرط المتأخر عند الميرزا النائيني ﰛ.

ص ٣٢٥ قوله: (الثالثة ـ إنّ القائلين...).

هذا الجواب غير تام؛ لأنّه بناءً على عدم امكان الأمر الترتبي يكون تعارض بين خطاب الأهم والأمر بالمهم فيكون سقوطه بالمقيد المنفصل بناءً على تقديم خطاب الأهم ولا يجدي كون القدرة مقيداً لبياً متصلاً.

نعم، يصحّ ذلك على القول بامكان الترتب وعدم التعارض وهو مغاير مع مبنى هذا الجواب، إذ لا حاجة معه إلى قصد الملاك بل هو رجوع إلى الجواب الثاني.

ص ٣٢٧ (الهامش).

ما ورد في الهامش رقم (٢) تام، فإنّ النهي أو البغض الغيري كما لا ينافي الأمر بالضد المهم ـ كما شرحناه سابقاً ـ لا ينافي المقربية أيضاً؛ لأنّ مخالفته ليس تمرداً ولا قبيحاً عقلاً، كما أنّ عدم المحبوبية فعلاً للملاك من جهة البغض الغيري لا يمنع وجداناً عن إمكان اضافته إلى المولى.

وبالنسبة لما ورد في الهامش رقم (٣) لا ينبغي الشك في وجدانية امكان الترتب والأمر بالواجب المهم حتى إذا وقع اتفاقاً تركه مقدمة لفعل واجب أهم في سلسلة علله، فإنّه لا شك في أنّه سوف يريده المولى على تقدير ترك الأهم لكي لا يفوت عليه كلا الملاكين ـ بناءً على امكان الترتب ـ وهذا الوجدان على حدّ وجدانية امكان الترتب بين الضدين بل وجدانية حب الضدين الأهم والمهم في المقام أوضح من الأمر الترتّبي؛ لأنّ الحب يتعلق بغير الممكن أيضاً فلا ينبغي الشك في أنّ المولى يحب في المقام كلا الواجبين والملاكين بحيث لو كان الجمع ممكناً لأمر بهما مطلقاً.

وهذا الوجدان في قباله ما يذكره السيد الشهيد ﷺ من برهان استحالة اجتماع

الضدين - أعني الأمر والنهي - حتى الغيريين؛ وذلك بلحاظ امتناع اجتماع مبادئهما، وهو الحب والبغض في موضوع واحد بناءً على وجدانية الملازمة أي قبول الحب الغيري للمقدمة.

وعندئذٍ لابد من وجه للجمع بين هذين الوجدانين. ويمكن أن يذكر في المقام بعض الوجوه:

١ ـ أن ننكر ما تقدم من السيد الشهيد قدس سره من أنّ الترك الموصول نقيض الفعل فنقول: بأنّ الواجب الغيري إنّما هو ترك المهم الموصول إلى الأهم وهو لا يقتضي بغض الفعل، فيمكن أن يكون الفعل محبوباً بل ومأموراً به مشروطاً بترك الأهم.

إلّا أنّ هذا لا يكفي؛ لأنّ الواجب المهم بنفسه أو بمقتضيه علة تامة لنقيض الأهم في المقام، فبناءً على مبغوضية نقيض الواجب يقع التنافي والتعارض بين الخطابين على كلّ حال؛ للزوم اجتماع الحب والبغض في المهم أو في مقتضيه ولا يجري فيه الترتّب كما أشرنا سابقاً.

٢ ـ أن نقول بأنّ الملازمة بمستوى الاقتضاء لا أكثر بحيث إذا فرض وجود ملاك نفسي في نقيض المقدمة فلا يترشح حب غيري نحوها نظير ما قلناه في المقدمة المحرمة مع وجود المباحة.

إلّا أنّ هذا معناه انكار أصل الملازمة هنا، إذ لا تبقى مقدمة محبوبة في البين، مع أنّه لا اشكال في شدة محبوبية فعل الأهم المستلزم بناءً على الملازمة حب ترك المهم ولو الموصل، أو قل لبغض فعل المهم أو مقتضيه لكونه علة تامة للحرام الغيري.

٣ ـ أن يقال بأنّ الحب الغيري يختلف عن الحب النفسي من حيث أنّ المحبوب النفسي محبوب على كل حال بخلاف المحبوب الغيري فإنّ محبوبيته حيث انها غيرية أي من أجل التوصل إلى تحقيق المحبوب النفسي لا أكثر، فلا محالة لا يكون المحبوب إلّا عنوان التوصل ولا يكون المبغوض إلّا عدم الوصول إلى الواجب النفسي الأهم، وهذا النحو من البغض لا ينافي محبوبية الضد أو الواجب المهم في نفسه. إلّا أنّ هذا أيضاً يرجع بالدقة إلى انكار البغض الغيري لعلّة الحرام، وهو مساوق مع انكار الملازمة.

وهكذا يتضح أنّ وجدانية قبول التزاحم في هذه الموارد لا يمكن تفسيره إلّا بالالتزام بعدم الملازمة بين حبّ شيء وحبّ مقدماته وبغض نقيضه ـ كما هو مختار السيد الخوئي ﷺ ـ أو عدم تقوّم الحكم بمبدأ المحبوبية والمبغوضية وتقوّمه بنفس التصدّي المولوي لتحصيل فعل أو ترك من المكلّف، وهو فعل اختياري للمولى كالجعل، سواء كان من جهة محبوبية ذلك أو كونه أنفع بأغراضه ولو من باب دفع الضرر والمبغوض الأشد أو الأكثر بالأقل، وهذا وجداني لا ينبغي التردّد فيه، بل لو تصدّى المولى لترك الضد والنهي عنه أيضاً فهو نهي من أجل فعل الأهم لا لذاته، أي تصدٍّ غيري لا نفسي، وهو لا ينافي الأمر بالضد بنحو الترتّب؛ لأنّ التنافي بين الأمر والنهي بلحاظ محركيّتهما، ولا محركيّة للحكم الغيري أكثر من محركيّة الحكم النفسي المترشّح منه، والمفروض عدم منافاته مع الأمر الترتّبي بضده.

فالحاصل: لا امتناع حتى على تقدير قبول الاقتضاء في أن يكون الضد مأموراً به بنحو الترتب لأنّ هذا الأمر لا يتنافى مع النهي الغيري عنه لا من ناحية المبادئ؛ لعدم تقوّم الحكم بالحبّ والبغض، ولا من ناحية محركية الأمر والنهي

لأنّه نهي غيري لا محركية له ولو فرض وجودها، فهي محركيّة كمحركيّة الأمر بالأهم لا أكثر، فإذا لم يكن الأمر بالأهم منافياً مع الأمر بالمهم لكون هذا الأخير مشروطاً بفرض ترك الأهم فكذلك النهي.

ولو لم نقبل كلّ ذلك وقلنا بتقوّم الحكم بالحبّ والبغض لزم التعارض بين الأمر الترتبي بالمهم مع الأمر المطلق بالأهم على كلّ حال؛ للزوم اجتماع الحب والبغض في المهم ـ إذا كان مانعاً عن الأهم بنفسه ـ أو مقتضيه وهو محال حتى بنحو مشروط. وبهذا يعرف أنّ سقوط الأمر بالضدّ أو وقوع التعارض بين دليلي الأمر بالضدين إنّما يترتب بناءً على القول بالاقتضاء فيما إذا قلنا بالنهي النفسي عن الضد ـ ولا قائل به ـ أو قلنا بأنّ قوام الحكم التكليفي وروحه بالحب والبغض ـ وقد عرفت عدم صحّته ـ فلا أثر ولا ثمرة للبحث عن مسألة الاقتضاء، والله الهادي للصواب.

ص ٣٣١ قوله: (ثانيهما: أن لا يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده).

اتضح مما سبق عدم لزوم هذا الشرط، لأنّ النهي الغيري لا يكون مانعاً عن صحّة الأمر الترتبي؛ لأنّه لا محركيّة له أكثر من محركية التكليف النفسي المترشّح منه، ولا تضادّ بين الأمر والنهي إلّا بلحاظ محركيّتهما لا بلحاظ الحبّ والبغض؛ لعدم كونهما قواماً للحكم.

نعم، من يرى تقوّم الحكم بالحبّ والبغض يلزمه هذا الشرط في إمكان الترتب، إلّا انّه حينئذٍ لابدّ له من انكار الحبّ والبغض الغيري للمقدّمة والضد العام للواجب، ولا يكفي منع التمانع بين الضدين بالبراهين المتقدّمة كما هو ظاهر جملة من الأعلام ومنهم السيد الشهيد ﷺ؛ لأنّه لا يدفع التضاد بلحاظ مقتضي الضد الواجب فيحصل التعارض بين الأمرين كما شرحنا ذلك فيما سبق.

ص ٣٣٢ قوله: (الجهة الثانية...).

يتعرض في هذه الجهة إلى مقدار التقييد اللازم في الخطاب المزاحم بخطاب آخر أهم أو مساوٍ على كلا القولين من استحالة الترتب وامكانه، فهذا هو عنوان هذه الجهة.

فيقـال: على القول بامكان الترتب يتقيد التكليف بعدم امتثال الضد الواجب المساوي أو الأهم، وهذا التقييد سوف نثبته على القاعدة بنفس قيد القدرة العقليّة المأخوذ في كل خطاب، بلا حاجة إلى دليل من الخارج، وبلا تعارض بين اطلاقي الخطابين أصلاً.

وبهذا يكون الخطاب الأهم أو المساوي وارداً على الآخر بامتثاله، والورود ليس من التعارض، وقد شرح السيد الشهيد ﭬ أقسام الورود، وهذا واضح.

وامّا على القول باستحالة الترتب فهذا المقدار لا ينفع بل لابد من تقييد أكثر لاطلاق الخطاب المزاحم بالأهم أو المساوي، وهنا مطلبان ذكر السيد الشهيد ﭬ أحدهما:

١ ـ في مقدار التقييد فهل يقيد بعدم واقع الخطاب الآخر الأهم مثلاً كما في موارد الاجتماع بناءً على الامتناع أو يقيد بعدم تنجزه وإن كان ثابتاً واقعاً ؟

٢ ـ إنّ هذا التقييد هل يمكن تخريجه على القاعدة بنفس قيد القدرة المأخوذة لبّاً في كلّ خطاب ؟ فيكون الخطابان في موارد التزاحم من ورود أحد الخطابين على الآخر ولكن بتنجزه لا بامتثاله، فيرتفع التعارض من البين حتى بناءً على امتناع الترتّب أم لا ؟

أمّا البحث الأوّل والذي تعرض له السيد الشهيد ﷺ فقد أفاد ما محصله: إنّ التنافي هنا ليس في المبادىء بل في مقتضيات الحكم أي التحريك، حيث لا يمكن التحريك نحو الجمع بين الضدين لكونه غير مقدور وحينئذٍ إن لم تكن القدرة قيداً في التكليف أصلاً. فلا موضوع لهذا البحث حيث يبقى الخطابان على اطلاقيهما، ولهذا جعلنا ذلك شرطاً في البحث عن الترتب، وإن كان قيداً للخطاب فإن كان بحكم العقل من باب قبح الالجاء في المخالفة والعصيان أو اللغوية فهذا من الواضح انّه يكفي فيه التقييد بعدم تنجز الآخر، حيث لا عصيان في فرض عدم التنجز فلا إلجاء كما لا لغويّة.

وإن كان من باب مقيدية الظهور في التحريك والبعث الذي هو غرض تكويني للمولى من وراء الجعل والخطاب فهذا الغرض لو أُريد بـه التـحريك الفـعلي المطلق ـ الاحتمالان الأوّل والثاني ـ فهو غير معقول نحو الضدين، إلّا انّ هذا غير محتمل؛ للزوم عدم توجّه المولى إلى أنّ العاصي والجاهل لا يتحركان بالفعل من الخطاب، أو تخصيص الخطاب بالمطيع والعالم، فلابد وأن يكون المقصود من داعي التحريك للمولى التحريك الاقتضائي اللولائي، أي لو وصل إليه وتنجز عليه وكان مطيعاً لمولاه لتحرك، وصدق القضية الشرطية لا تستلزم صـدق طرفيها ـ وهذا هو المراد من الاحتمال الثالث ـ وهذا النحو من التحريك لا ينافي التحريك نحو الضدين إذا كان أحدهما غير منجز عليه، وهذا يعني انّه يكفي تقييد الخطاب المزاحم بعدم تنجز الآخر لا عدم واقعه.

وقد ذكر السيد الشهيد ﷺ هنا نحواً خامساً لداعي الانبعاث وهو انبعاث كل مكلف حسب درجة انقياده، فإذا كان ينقاد من احتمال التكليف غير المنجز مع ذلك كان المولى من غرضه بعثه وتحريكه، وهذا المعنى لا يمكن أن يكون نحو

الضدين وان لم يتنجز أحدهما عليه إذا كان بنحو من الاحتمال الذي يتحرك منه المكلف؛ لأنّه يلزم منه التحريك نحو الضدين وهو غير ممكن.

إلّا أنّ هذا الداعي للانبعاث مضافاً إلى أنّه غير صحيح في الخطابات المجعولة بنحو القضايا الحقيقية ـ أي على جميع المكلفين بنحو واحد ـ لا يمنع عن إطلاق الخطاب المهم لحال عدم تنجز الأهم غير الواصل؛ لأنّ أصل وجود الخطاب الأهم مشكوك للمكلف بحسب الفرض، فلا لغوية في أن يريد المولى تحصيل الخطاب والملاك المعلوم فعليته في قبال ما يكون مشكوكاً أصل ثبوته وإن كان أهم على تقدير وجوده.

وإن شئت قلت: انّ المكلّف في فرض عدم وصول الأهم إليه ووصول المهم لا يتحرك إلّا نحو المهم، ففعلية المهم في هذا الحال أيضاً لا تنافي محركية الأهم الاقتضائي اللولائي. هذا كلّه في البحث الأوّل.

وأمّا البحث الثاني فقد يقال: إذا أمكن تقييد الخطاب المهم بعدم تنجز الأهم بنحو يكون من الورود بالتنجز لا من التعارض وأمكن تخريج ذلك من خلال تفسير قيد القدرة بالنحو المتقدم خرج التزاحم عن باب التعارض حتى على القول باستحالة الترتب؛ لأنّه بوصول الأهم أو تنجزه ترتفع القدرة ـ بعد تعميمها لما يشمل المانع الشرعي واعتبار الأهم مانعاً شرعياً ـ ومع عدم تنجزه لا مانع من إطلاق خطابه فلا تعارض على القاعدة فلماذا جعل عدم التعارض من ثمرات القول بامكان الترتب؟ فيكون الصحيح في البحث في الجهة الأُولى جعل الثمرة ما فعلته مدرسة المحقق النائيني ﷺ من صحة الضد العبادي والاجتزاء به أو الأعم منه ومن التوصلي بناءً على الترتب لا المعارضة بين الخطابين.

والجواب: أوّلاً ـ انّ هذا لا يتم في الخطابين المتساويين فلا محالة يـقع التعارض بين اطلاقيهما إذ لو كان قيد القدرة بمعنى عدم تنجز الأهم لزم فعلية الخطابين المتساويين عند وصولهما معاً فيلزم طلب الجمع بين الضدين وإن كان القيد عدم وصول الأهم أو المساوي يلزم ارتفاعهما معاً.

وإن شئت قلت: يلزم الدور وأنّ كلا منهما يكون مشروطاً بـعدم الآخـر وتنجزه وهو في نفسه محال فيلزم التعارض لا محالة، وهذا بخلافه على القول بالترتب.

وثانيـاً ـ لا يصحّ أصل هذا الكلام حتى في الخطابين الأهم والمهم؛ لأنّ التقييد بعدم القدرة الشرعية أي عدم المانع الشرعي، وهو الأمر بالضد الأهم قيد زائد بحاجة إلى مقيّد خاص، وإلّا فاطلاق كل خطاب ينفيه، وهذا بخلاف التقييد بالقدرة العقلية التكوينية، فإنّ الخطاب لا يمكن أن ينفيه، بل بـالعكس كـل خطاب مقيّد لبّاً به.

ويترتّب على ذلك أنّه بناءً على إمكان الترتّب يكون إطلاق كـل خـطاب بالضد منافياً مع إطلاق الخطاب الآخر لحال الاشتغال بالآخر لا مـع أصـله ـ أي حتى إذا لم يشتغل بـه ـ فـامّا أن يـحكم بـتساقط الإطـلاقين مـعاً بالتعارض ـ كما سيأتي عن المـحقّق النـائيني ﷺ ـ فـيثبت التـرتّب مـن الجانبين، أو يحكم بسقوط إطلاق خصوص الخطاب المهم، أو غير محتمل الأهمية؛ للقطع بسقوطه دون إطلاق الأهم ومحتمل الأهمية فـيؤخذ بـه، أو يقال من أوّل الأمر بأنّ المقيّد اللبّي بالدقة عدم الاشـتغال بـالضد المسـاوي أو الأهم أو محتمل الأهمية، فلا إطلاق فيما لا يكون أهم ولا محتمل الأهمية

ـ كما هو الصحيح والمبيّن في باب التزاحم من كتاب التعارض ـ فلا تعارض في البين أصلاً.

وهذا لا يتمّ إذا قلنا بامتناع الترتّب فإنّه سوف يقع تعارض بين أصل الخطابين عند وصولهما معاً؛ إذ سوف يكون كل من الخطابين حتى لو فرض أحدهما أهم على تقدير ثبوته نافياً لأصل الخطاب الآخر بالملازمة؛ لأنّ التقييد بعدم المانع الشرعي تقييد زائد منفي باطلاق نفس الخطاب، فيقع التعارض بينهما لا محالة، وهذا واضح.

ص ٣٤٤ قوله: (وإن كان ذلك من أجل ما يقال من أنّ الامتثال علة لسقوط الأمر والطلب...).

والجواب عليه:

أوّلاً ـ بما سيأتي في الكتاب من أنّ سقوط الأمر في طوله وطول العصيان زماناً.

وثانياً ـ انّ الامتثال ليس مسقطاً للأمر أساساً على المبنى الصحيح من أنّ تحصيل المحبوب ليس مسقطاً للحب وإنّما تنتهي فاعليته.

ص ٣٤٩ قوله: (وإذا كان الفعل الأهم مما يعقل صدوره بلا اختيار...).

لابد من اضافة جملة هنا وهي (وتكون الحصة غير الاختيارية منه واجدة للملاك الأهم أيضاً) وإلّا لم يكن وجه لتقييد الأمر بالمهم بالقيد الزائد كما هو واضح.

ص ٣٤٩ قوله: (نعم بناءً على أنّ ملاك امكان الترتب...).

والظاهر من المحاضرات انّ هذا هو الملاك عند الميرزا ﷺ لامكان الترتب.

ثمّ انّه كان ينبغي البحث الصغروي أيضاً، أي أنّ المأخوذ قيداً بناءً على الترتب هل هو العزم على العصيان أو العصيان أو ترك الأهم؟ والصحيح هو الأخير ـ بناءً على نكتة امكان الترتب ـ إذ لا موجب لأخذ أكثر من ذلك بعد أن كان القيد اللبي هو القدرة، فإنّها محفوظة بنفس ترك الضد الآخر وعدم الاشتغال به والعناوين الأُخرى امّا فيها تقييد زائد أو فيها أخذ عنوان زائد.

ص ٣٥٩ قوله: (الجهة السادسة...).

يمكن بيان الاشكال في امكان الترتب بأحد نحوين:

الأوّل: أنّ ذلك يستلزم طلب الجمع بين الضدين ولو في حال واحد وهو من طلب غير المقدور.

وفيه: أنّه لا يلزم ذلك؛ لأنّه لو أُريد الأمر بالجمع بين الضدين، فمن الواضح عدم الأمر به وإنّما بكل منهما بخصوصه وهو في نفسه مقدور وإن أُريد أنّه يلزم من الجمع بين الطلبين والأمرين بالضدين ذلك بحسب النتيجة قلنا إنّه لا يلزم لأنّ الأمر بأحدهما ـ على الأقل ـ مشروط بترك الآخر مما يعني أنّ طلبه في فرض عدم تحقيق الآخر لا للجمع بينهما، ولهذا لو فرض امكان الجمع بينهما لم يكن المطلوب إلّا أحدهما وهو الأهم لا كليهما، فليس هذا من طلب الجمع بل من الجمع في الطلب.

وهذا هو الوجه الذي لعله أشار إليه الميرزا النائيني ﷺ في مقدمته الخامسة

والذي أجاب عليه السيد الشهيد ﷺ بأنّه كوجه وجداني مقبول، وامّا كبرهان فيمكن للخصم أن يقول بأنّ فعلية الأمر بالضدين في حال عصيان الأهم يستلزم طلب الجمع في هذا الحال لا محالة.

وما ذكر من أنّه لو أمكن الجمع بينهما لم يقعا معاً على صفة الوجوب. جوابه انّه لا يقع ذلك؛ لأنّ أحدهما مقيد بعدم الآخر ولو من جهة تقييد مدلول الهيئة ـ كما ذكر في الكتاب ـ فلا يمكن فرض الجمع بينه وبين المطلوب بالطلب الآخر إلّا بفرض امكان اجتماع النقيضين، ومع فرضه يكون موضوع الأمر الثاني متحققاً أيضاً فيكونان معاً مطلوبين.

إلّا أنّ الانصاف أنّ هذا الجواب جدلي؛ لأنّه يمكن أن يقال بأنّ القيد المذكور وإن كان مأخوذاً بالنتيجة في متعلّق المهم إلّا انّه ليس به أمر وإنّما الأمر بذات المهم، وامّا تقييده فيستحيل أن يترشح عليه الأمر لأنّه مأخوذ قيداً في الوجوب فما هو المأمور به في الأمرين بالضدين أي ما وقع تحت الطلب منهما ذات الضدين، وهذان الطلبان لا يلزم من الجمع بينهما طلب الجمع بين الضدين بدليل انّه لو جمع بينهما لم يكن الواجب إلّا أحدهما وهو الأهم، فالحاصل الاشكال لم يكن هو لزوم طلب الجمع بين النقيضين بل الضدين في حال تحقق شرط فعلية الأمر الترتبي، وهذا لا يلزم بالبرهان المذكور.

الثاني: لزوم المطاردة بين الأمرين من حيث التأثير والتحريك والفاعلية حيث انّ الأمرين يصبحان فعليين في حال تحقق شرط الأمر الترتبي فيكون كل منهما مقتضياً من حيث المحركية ما يمانع مع محركية الآخر؛ إذ صرف المكلف لقدرته في أي واحد منهما يستلزم طرد الآخر فيقع التطارد بينهما في التأثير.

وهذا الاشكال هو الذي تصدى المحقق النائيني ﷺ الاجابة عليه بما في المقدمة الثانية والرابعة من نفي المطاردة، ويمكن بيانهما بأحد أنحاء:

١ ـ ما في الكتاب في الجهة السابعة البيان الأوّل.

وقد يناقش فيه: بأنّ الأمر الأهم وإن كانت محركيته الفعلية غير موجودة حين تركه فلا مانع فعلي خارجي عن محركية الأمر بالمهم إلّا انّ اقتضاء التحريك التشريعي والمولوي محفوظ في هذا الحال للأهم بحسب الفرض فيلزم التطارد بين الأمرين الشرعيين في المحركية التشريعية المولوية.

والجواب: انّ اقتضاء التحريك إنّما يكون ممتنعاً إذا كان منتهياً إلى محركيتين فعليتين متمانعتين، فإذا لم يكن كذلك فلا محذور في تحقق مقتضيهما التشريعيين لا محالة، وهذا واضح.

٢ ـ انّ محركية الأمر بالأهم لا يمكن أن تمنع عن محركية الأمر بالمهم؛ لأنّها إنّما تمنع عنها من خلال التحريك نحو فعل الأهم المستتبع لترك المهم لا مستقلاً، ومثل هذه المحركية يستحيل أن تكون مانعة عن محركية المهم؛ لأنّها بتحققها يرتفع موضوع الأمر بالمهم وكل أمر على تقدير محركيته يستلزم ارتفاع موضوع الأمر الآخر يستحيل أن يكون مانعاً عنه في التأثير والمحركية فالتأثير الذي لو وقع وتحقق لا يقع موضوع الأمر الآخر يستحيل أن يكون مانعاً عن تأثيره.

وامّا عدم مانعية الأمر بالمهم عن تأثير الأمر بالأهم فواضح بما في الكتاب من التعبير بلزوم الدور، أو بتعبير آخر: انّ الحكم لا يدعو نحو

تحقيق موضوعه. وهذا البيان معناه عدم التمانع بين المقتضيين للأمرين.

٣ ـ ما يمكن جعله بياناً فنياً لما رامه الميرزا النائيني ﴿قدس سره﴾ من دفع المطاردة بلحاظ المقتضيين وحاصله: أنّ مقتضى الأمر بالأهم ليس مطلق عدم المهم بل عدمه المستلزم لوجود الأهم أي عدم المهم المقيّد بتحقق الأهم، والأمر بالمهم لا يقتضي هدم هذه الحصة من عدم المهم وإنّما يقتضي هدم عدم المهم على تقدير عدم فعل الأهم لما تقدم من انّ قيود الهيئة مأخوذة في المادة لا محالة.

ولا يرد ما في الكتاب[1] من أنّ الأمر بالأهم بالاطلاق أو الحفظ الذاتي يكون ثابتاً في تقدير عدم الأهم أيضاً فيكون هادماً للمهم في هذا الحال أيضاً؛ لأنّ الأهم وإن كان فعلياً في هذا الحال إلّا انّ متعلقه هو فعل الأهم وما يستلزم من فعله من عدم المهم وليس متعلقاً بعدم المهم ابتداءً.

وإن شئت قلت: إنّ هذا الاقتضاء من باب المدلول الالتزامي لمقتضى الأهم ـ بالفتح ـ وما هو مدلول التزامي له إنّما هو عدم المهم المقيد به لا مطلقاً فبمقدار ما يقتضيه فعل الأهم من انهدام في المهم يكون مقتضياً للهدم وهو لا يقتضي أكثر من هدم المهم المقيّد هذا الهدم بهذا التقدير بنحو قيد الواجب لا الوجوب، وهذه الحصة من عدم المهم لا يقتضي خلافه الأمر بالمهم أصلاً، لأنّه أمر بالمهم على تقدير ترك الأهم لأنّ قيود الهيئة ترجع إلى المادة أيضاً فيكون مقتضاه هدم عدم المهم في هذا التقدير بنحو قيد الواجب.

---

(١) ص ٣٥٨.

فالحاصل: هناك حصتان من عدم المهم:

احداهما ـ عدم المهم المقيّد بفعل الأهم وهذا هو الذي يقتضيه الأمر الأهم ولا ينافيه ولا يمنع عن تحققه الأمر بالمهم؛ لأنّه مقيد وجوباً وواجباً بترك الأهم.

الثانية ـ عدم المهم المقيد بترك الأهم وهذا هو الذي يقتضي الأمر بالمهم هدمه وخلافه ولا يقتضي الأمر الأهم تحقيقه؛ لأنّه يقتضي ترك المهم بمقدار ما يستتبعه فعل الأهم لا أكثر.

والظاهر أنّ هذا البيان تام لا غبار عليه أيضاً.

٤ ـ ما ذكر في الكتاب بعنوان البيان الثاني ولا يرد عليه ما في الهامش إمّا لانكار وجود ارادتين وإنّما ارادة واحدة ومقدار التنجيز والتسجيل منه في الذمة يكون مشروطاً، أو لو فرض انقداح ارادة أُخرى مشروطة تعينية إلّا أنّه من الواضح أنّ محركية هذه الارادة التعينية المشروطة ليست أكثر من محركية الأمر التخييري بالجامع بين عدم الشرط أو فعل الجزاء على تقدير الشرط، أي الأمر التخييري بأحد الضدين، ولا إشكال في عدم المطاردة بينه وبين الأمر بأحدهما المعيّن أيضاً إذا كان أهم ملاكاً مما في الجامع.

فالحاصل: لا نحتاج إلى ارجاع الارادة المشروطة إلى ارادة الجامع بين عدم الشرط وفعل الجزاء على تقدير الشرط، بل يكفي كون محركيّة الارادة والوجوب المشروط بشرط اختياري ـ كما في موارد الترتب ـ ليس بأكثر من تحريك المكلّف نحو الجامع المذكور، فتكون محركية الأمر الترتبي كمحركية

الأمر بالجامع بين الضدين، فإذا كان ذاك غير مطارد ولا مزاحم للأمر التعيني بأحدهما مطلقاً فكذلك الأمر الترتبي، ولعمري هذا واضح جداً.

٥ ـ وجدانية امكان الترتب ويمكن اقامة منبهات عليها نذكر فيما يلي ثلاثة منها:

١ ـ ما هو واقع في العرف من الأمر بدفع الضرر الأهم وإلّا فالضرر الأقل عند دوران الأمر بينهما بحيث لا يمكن دفعهما معاً.

٢ ـ وضوح امكان التخيير الشرعي في كل مورد يعقل فيه التخيير العقلي مع وضوح صحّة الأمر بأحد الضدين بنحو التخيير العقلي بأن يقال افعل أحدهما فيصح الأمر بكل منهما مشروطاً بترك الآخر ـ بناءً على رجوع التخيير الشرعي إلى ذلك ـ وليس هو إلّا الترتب من الجانبين ومعه يصح الترتب من جانب واحد أيضاً إذا قيل بالتلازم بينهما في المحذور ونكتة الامتناع.

٣ ـ وقوع ذلك في الشرع فيما إذا نذر أن يزور الإمام الحسين عليه السلام في عرفة إذا لم يحج، وأن يحج إذا لم يزر الإمام الحسين عليه السلام في عرفة، فإنّه لا إشكال في عدم بطلان شيء من النذرين بل صحتهما، وكذلك إذا نذر الزيارة على تقدير عدم الحج ثمّ استطاع فوجب عليه الحج، فإنّه لا شكّ في وجوب الوفاء بنذره إذا لم يحج ولو عصياناً.

ولا يرد هنا ما أوردناه في الكتاب على الأمثلة التي ذكروها في مقام النقض على القائلين بالامتناع لوجود التضاد الذاتي بين الفعلين هنا، فيمكن سرد مثل هذه الأمثلة الفقهية كمنبهات وجدانية.

ص ٣٧٠ س ١٣ قوله: (إلّا أنّ أصل هذا الاشكال إنّما جاء...).

هذا المقطع كان من الهامش أُدرج في المتن اشتباهاً وقد جعلناه في الهامش في الطبعة الجديدة وأجبنا عليه بأنّ إطلاق الخطاب الأولي للعالم بوجوب التمام أيضاً محال للزوم أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، بل ولعدم محركية هذا الأمر الثابت بهذا الإطلاق في حقه؛ لأنّه يرى نفسه موضوعاً لغيره.

إلّا أنّ هذا الاشكال يمكن دفعه بوجهين:

١ ـ أمّا اشكال أخذ العلم في موضوعه فجوابه ما تقدم مراراً من امكان أخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول، وظاهر الأدلّة في المقام ذلك أيضاً حيث ورد أنّه من لم تقرأ عليه آية القصر فوظيفته التمام.

وامّا اشكال عدم المحركية لكونه دائماً يرى نفسه موضوعاً لاطلاق خطاب التمام لمورد عدم وجوب القصر عليه واقعاً وانّه لو لم يكن له دليل على ذلك تشكّل له علم إجمالي وتنجز عليه القصر فخرج عن موضوع الحكم بالتمام فقهياً.

فهذا الاشكال أيضاً يمكن دفعه بأنّه يكفي أنّه يكون موجباً لشدة المحركية وسعتها الواقعية إذ سوف يعلم بأنّه يكون عليه التمام واقعاً على كل حال، امّا لصدق ما دلّ مثلاً على وجوب التمام على من عمله في السفر دون القصر، وأمّا ـ لو فرض خطأه في هذا الفهم أو عدم صدور تلك الرواية ـ لأنّ من كان مثله فالتمام صحيح منه واقعاً ـ لو لم يأت بالقصر لعدم تنجزه عليه ـ بحكم الروايات

الدالّة على الاجزاء أي يحصل له علم بأنّه داخل في أحد اطلاقي جعل وجوب التمام، وهذا كافٍ في المحركية اللازمة للخطابات ولا يشترط امكان وصوله التفصيلي.

٢ ـ أنّ الإطلاق المذكور لو سلمنا انّه لا يكون قابلاً للوصول إلى المكلف لتحريكه، إلّا انّ هذا المقدار لا يكفي؛ للغويته واسقاطه ما دام يترتب عـليه فائدة مهمة وهي الاجتزاء بما فـعله المكـلف وعـدم لزوم الاعـادة والقـضاء عليه.

نعم، لو كان أصل الخطاب كذلك أمكن أن يقال انّه خلاف الظهور التصديقي الحالي في داعي التحريك والبعث إلّا انّ هذا الظهور ليس بلحاظ كل جزء جزء من إطلاق الخطاب، وإنّما هو بلحاظ أصله.

ثمّ انّ السيّد الأُستاذ ﷺ ذكر هذا الاشكال وموافقته عليه أيضاً في آخر بحث وجوب الفحص في جريان الأُصول العملية راجع ج ٥ ص ٤٢٨.

حالات خاصّة للأمر

ص ٣٨٠ س ٨ قوله: (لا اشكال في صحة الجعل وجوازه في الأوّل إذ هذا مطابق مع ما هو الغرض من الجعل...).

كأنّ نكتة البحث عن الصحة والعدم هو الاستهجان الناشيء من لغوية الجعل مع العلم بانتفاء الفعلية؛ لعدم تحقق موضوعه وعندئذٍ يقال بأنّ الاستهجان واللغوية لا يكون في الموردين المذكورين، وإن كان الغرض المولوي عندئذٍ في الموردين إنّما هو في عدم تحقق الشرط باختيار المكلف لا تحقيق المأمور به على تقدير تحقق الشرط بالخصوص كما هو ظاهر الأمر به.

وحاصل هذا الفصل: أنّ الأمر مع العلم بانتفاء شرطه لو أُريد به شرط الأمر ـ أي الجعل ومبادئه ـ فهو مستحيل لأنّه من وجود المعلول بلا بعض أجزاء علته وهو محال.

وإن أُريد به شرط المجعول فإن كان انتفاؤه من باب الضرورة وعدم امكان التحقق ولو في طول الجعل فأيضاً لا يصح الجعل للغويته، والغرض الآخر في نفس الجعل لا يكون مصححاً للجعل فإنّ المصحح له ينحصر فيما فيه تحريك واطاعة للمكلف أي أثر تحريكي عليه.

وإن كان عدم التحقق باختيار المكلّف فعندئذٍ قد ترتفع اللغوية من البين إذا فرض سنخ أمر كان يترتب عليه منع المكلف عن تحقيق الشرط كالكفارة

على المحرم ـ المورد الأوّل ـ أو التعبد بتركه كالمورد الثاني وأمّا إذا لم يكن يترتب على الأمر ذلك كما إذا لم يكن في الأمر صعوبة رادعة للمكلف فاللغوية باقية على حالها كلما علم بذلك سواء في القضايا الخارجية أو الحقيقية، وهذا واضح.

ولا يترتب على هذه المسألة ثمرة أصلاً وإنّما ذكرت لوجودها في كتب الأُصول القديمة.

ص ٣٨٦ قوله: (والجواب على هذا الاشكال...).

هذا الجواب مبني على أن يراد بالاباحة بالمعنى الأخص مجرد عدم الأحكام الأربعة الأُخرى حيث يكون دليل الوجوب بل أي حكم من الأحكام الأربعة بالمطابقة نفياً للاباحة بالمعنى المذكور وامّا انتفاء الأحكام الثلاثة الأُخرى فيكون مدلولاً التزامياً لدليل الوجوب، فإذا ضم اليها مدلول الدليل الناسخ النافي للوجوب ثبت الاباحة بالمعنى المتقدم أي انتفاء الأحكام الأربعة.

إلّا أنّ هذا المعنى للاباحة ليس مقصوداً لكونه مقطوع العدم لأنّ هذا إن أُريد به السالبة بانتفاء الموضوع كما إذا لم يجعل شيء من الأحكام فهذا المدلول مقطوع العدم للعلم بجعل شرعي لكل واقعة في الشريعة وإن أُريد به انتفاء الأحكام الأربعة مع وجود تشريع في الواقعة المستلزم للاباحة بالمعنى الأخص بمعنى جعلها أي جعل تساوي الطرفين وجواز الفعل والترك بلا رجحان والذي هو حكم وجودي وهو الاباحة بالمعنى الأخص بعد ثبوت التشريع ونزوله على النبي ﷺ في كل واقعة، فهذا المعنى منفي بدلالة التزامية رابعة لدليل الوجوب المنسوخ لا المطابقية فتكون معارضة مع هذه الدلالات الأربع لا محالة.

فالحاصل: لو أُريد نفي الأحكام الأربعة فقط بلا اثبات الاباحة بـالمعنى الأخص ـ الذي هو حكم وجودي ـ فهذا مقطوع البطلان بعد نزول التشريع لكل واقعة، وإن أُريد اثبات ذلك ولو بالملازمة بمجموع هذه الدلالات الأربع، فهذا معارض مع دلالة التزامية رابعة لدليل الوجوب المنسوخ على نفيه، وهذا واضح.

وقد يقـال: يمكن أن يراد نفي ملاك الوجوب والحرمة معاً، أحدهما بالدلالة الالتزامية للدليل المنسوخ، والآخر بالدليل الناسخ، وهذا لا علم إجمالي بخلافه حتى لو علم بجعل أحد الأحكام الأربعة الأُخرى، وهو يكفي لاثبات الاباحة بالمعنى الأعم، فهذا الإشكال غير وارد.

والجواب: العلم بجعل أحد الأحكام الخمسة الوجوديّة في كل واقعة يوجب سريان المعارضة إلى هذه الدلالة الالتزامية أيضاً؛ لأنّ الدلالات الالتزامية على نفي الاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص مع الدليل الناسخ النافي للوجوب مجموعاً كما تكذّب الدلالة على عدم جعل الحرمة كذلك تكذّب عدم وجود ملاكها، وهذا واضح.

ص ٣٨٦ قوله: (التقريب الثاني ـ مبني على القول بحجية الدلالة التضمنية...).

الايراد على هذا التقريب لا ينحصر بمنع المبنى وهو تركب الوجوب، بل يرد عليه أيضاً بأنّ مجرد تركب المعنى لا يكفي ما لم تكن الدلالة متركبة من دلالات تضمنية عديدة، فلو قال مثلاً: رأيت سريراً، ثمّ علم بأنّه لم ير سريراً كـاملاً ولكنه يحتمل أن يكون قد رأى خشبة مثلاً التي هي جزء من السرير فهل يقال

بأنّ الخطاب يبقى حجة عليه؟ كلا جزماً.

ومنه يعرف أنّه لا يمكن تصحيح هذا التقريب حتى لو جعلنا روح الحكم وحقيقته الارادة والحب ـ كما هو مبنى السيد الشهيد ﷺ ـ وقلنا بأنّ الوجوب في هذه المرحلة هو الارادة والحب الشديد وأنّ زوال مرتبته لا ينافي بقاء ذاته، فإنّ هذا التركيب الثبوتي لا يكفي لاثبات أصل الطلب والحب اثباتاً من دليل الوجوب بعد نسخه؛ لعدم التكثر في الدلالة اثباتاً.

ولعلّ هذا هو المقصود من لزوم كون الدلالة التضمنية تصديقية لا تحليلية وإن كان ظاهر التحليلية هو الكلي والفرد لا اجزاء المعنى المركب الواحد.

وأمّا الاشكال الثالث للسيد الخوئي فحاصل الجواب عليه كما في آخر الصفحة (٣٨٨) أنّ الدلالة التضمنية إنّما يمكن الأخذ بها لو لم تدخل في المعارضة، وبناءً على عدم امكان بقاء الجنس كالجواز أو ذات الارادة بعد زوال النوع ـ وهذا يعني انّ الجواز مع الوجوب غير الجواز مع الاستحباب أو الاباحة أو الكراهة ـ تدخل الدلالة التضمنية على الجواز في المعارضة أيضاً، أي تكون منفية بالدليل الناسخ.

نعم، تبقى الدلالة التصورية التضمنية لا التصديقية وهي لا تكون حجة.

إلّا أنّ هذا الجواب لا يتم إذا فرضنا تكثّر الدلالات التضمنية اثباتاً؛ لأنّ معناه انّ كل دلالة تضمنية تصورية تكون بأزائها دلالة تصديقية مستقلة عن الأُخرى، على ما سيأتي في وجه حجّية الدلالة التضمنية بعد سقوط المطابقية.

فالحاصل: النكتة وجود دلالات تضمنية تصديقية مستقلة، وهذه لو كانت ـ ولو كان لازمها ثبوت فرد آخر من الجنس غير ما كان ثابتاً مع النوع المنسوخ ـ كانت حجة، فلا ربط بين المسألتين فإنّ هذه اثباتية أُصولية وتلك فلسفية ثبوتية.

ثمّ انّ هنا مطلباً آخر يمكن أن يقال، وحاصله: انّ التقريبات المذكورة إنّما تتم لو قبل مبناها بناءً على انّ النسخ تخصيص في الأزمان كما هو المشهور، وامّا إذا تعقلنا النسخ الحقيقي على مستوى الجعل والانشاء بأن يكون الجعل الأوّل مطلقاً غير مقيد زماناً إلّا انّ الشارع يلغيها بقاءً، فعندئذٍ لا يكون الدليل الناسخ معارضاً أصلاً لدلالات الدليل المنسوخ وإنّما يلغي مدلوله مع الاعتراف باطلاق الجعل المفاد به واقعاً، وعندئذٍ لا يكون للدليل المنسوخ نظر إلى الحكم المجعول بعد فرض نسخ الحكم المنسوخ؛ لأنّه خارج عن مفاده، فما هو المجعول من الحكم على تقدير نسخ ذلك الحكم خارج عن مداليل الدليل المنسوخ حتى التزاماً فضلاً عن المدلول المطابقي له أو الالتزامي، ومعه فلا موضوع للتقريبات المتقدمة.

كيفيّات تعلّق الأمر

ص ٣٩٨ قوله: (القسم الخامس:...).

الفرق بين هذا القسم والقسم الرابع أنّه في الرابع تكون الطبيعة المشار بها إلى واقع معين في الخارج متعلقاً للحب بخلاف القسم الخامس الذي تكون فيه الطبيعة بالحمل الأولي متعلقاً والطبيعة بالحمل الأولي تبقى كلياً، وهذا واضح.

ص ٤٠٢ قوله: (وقد استبعد الميرزا قدس سره ...).

للميرزا النائيني قدس سره إشكال آخر هنا أيضاً كالعقلي وهو احتياج تعلّق الطلب بكل فرد بنحو التخيير الشرعي إلى تقدير (أو) بمقدار أفراده العرضية والطولية مع عدم تناهيها غالباً.

وهذا الإشكال يمكن توضيحه: بأنّ أي عنوان يؤخذ فإن كان جامعاً بدلياً بين الأفراد قابلاً للانطباق على كل واحد منها كان من التخيير العقلي لا محالة، وأمّا التخيير الشرعي فلا يمكن إلّا بافتراض ملاحظة كل فرد فرد مستقلّاً مع العطف بينها بـ(أو)، وهذا غير ممكن من خلال عنوان واحد خصوصاً في ما تكون أفراده غير متناهية.

ويمكن الجواب عليه: بأنّه يمكن لحاظ الأفراد من خلال عنوان إجمالي كلّي بدلي مشروط بترك الباقي، كما في قولنا: (كل فرد من الطبيعة واجب إذا ترك الأفراد الأُخرى).

وأمّا ما في الكتاب من الاشكال المضاف فهو تام إذا فرضنا عـدم امكـان الإشارة إلى الوجود العيني من خلال مفهوم ذهني قبل وجوده وإلّا لم يتم على ما سنبيّنه فيما يأتي.

ص ٤٠٢ قوله: (الصياغة الثانية ـ ما أفاده الميرزا ﷺ...).

قد أشكل على هذه الصياغة السـيد الخـوئي ﷺ بأنّ التشـخص بـالوجود لا بالصفات والعوارض الأُخرى والتي كل واحدة منها طبيعة مستقلة تشخصها بوجودها المباين مع وجود الجوهر، وهذا واضح.

إلّا أنّه ليس اشكالاً على الميرزا النائيني ﷺ لأنّ الميرزا يقبل بطلان عروض الوجود على الماهية الشخصية، وهذا اشكال على مبنى عروض الوجود على الماهية الشخصية بحسب الحقيقة وأنّ قولهم الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لا يراد به التشخص الوجودي بل التشخص العلّي، فلو قبلنا عروض الوجود على الماهية الشخصية وأنّ الارادة التشريعية لابد وأن تتعلّق بما يعرض عليه الوجود وتتعلّق به الإرادة التكوينية، كانت الخصوصيات الشخصية تحت الأمر لا محالة، فلا يتم ما ذكره السيد الخوئي ﷺ من عدم عروض الأمر عليها على كلا القولين، فالصحيح في الإشكال على الميرزا النائيني ما ذكره السيد الشهيد ﷺ.

ص ٤٠٤ قوله: (الصياغة الرابعة...).

يمكن الاشكال فيها بأنّ فرض كون متعلّق الأمر المركب من مجموع الطبائع ـ الجواهر والأعراض ـ بعيد غايته حتى لو قبلنا أنّ مفهوم الفرد ـ كمفهوم ـ زيد كذلك في عالم الذهن والمفهوم. على أنّ أصل هذا التحليل لمفهوم الجزئي حتى بلحاظ عالم الذهن غير تام بل الجزئية في المفاهيم تنشأ من الاشارة والإشارة

الفعلية وإن كانت في طول الوجود العيني، إلّا أنّ الذهن يمكنه أن يجرد الإشارة أيضاً عن وجود المشار إليه بالفعل فيتصور المفهوم الجزئي مجرداً عن وجوده في الخارج ولنسميه بالاشارة الشأنية أو التعليقية أو بالمفهوم الانتزاعي الذي ينطبق على الخاص والفرد بما هو خاص وفرد، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص.

وبهذا يمكن أن تطوّر الصياغة الرابعة إلى أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالأفراد تعلقها من خلال الطبيعي إلى ما يمكن أن يتحقق من المصاديق وجزئيات الطبيعي في الخارج أي يشار به إلى تلك المصاديق الفرضية التقديرية التعليقية فلا يكون في طول الوجود ليلزم طلب الحاصل ولا يكون في نفس الوقت متعلّق الأمر الطبيعة بل واقع كل فرد بخصوصيته وتشخّصه، نظير قولنا: (لك بكل صلاة تصلّيها قصر في الجنّة)، فتارة نتصوّر طبيعي الصلاة، واُخرى نتصوّر كل صلاة ونأمر به شموليّاً أو بدليّاً.

وهذا يترتب عليه تعلّق الأمر وسريانه إلى الفرد فيفيد في بحث اجتماع الأمر والنهي للقول بالامتناع.

وكذلك في الواجب الموسّع ووقوع التزاحم بين الفرد المزاحم منه مع الأهم بناءً على عدم إمكان الترتّب.

ص ٤٠٩ قوله: (النظرية الثانية ...).

عبارة الكفاية فيها مطالب اُخرى زائدة مربوطة بقانون الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد وتطبيقه على باب الأعراض والواحد النوعي وقد تصدى السيد الخوئي ﭭ للتعليق عليه، إلّا أنّ هذه اُمور خارجة عن حقيقة البحث الاُصولي،

فمن هنا حذفها السيد الشهيد ﵀، كما انّ ظاهر عبارة الكفاية أنّ الوجوب التخييري سنخ وجوب يتعلّق بكل عنوان من البدائل بنحو يجب ويجوز ترك أحدها إلى بدل لا مطلقاً.

وهذا قد فسّره السيد الشهيد ﵀ بالوجوب المشروط، وإلّا فعبارته ليست صريحة في ارادة هذا المعنى بل هو يشبه كلام المحقق الأصفهاني ﵀ القادم.

إلّا أنّه على ما سيأتي في التعليق على نظرية المحقق الاصفهاني بناءً على كون الوجوب مجعولاً شرعياً لا محالة يكون الترخيص المذكور تقييداً في جعل الوجوب امّا من حيث المتعلق فيرجع إلى ايجاب الجامع ولو الانتزاعي أو من حيث الايجاب فيرجع إلى الايجاب المشروط، وإلّا كان من التناقض.

ثمّ انّه قد يقال بأنّ الايجاب المشروط بعدم فعل الآخر إن كان بنحو الشرط المقارن فهو يوجب فعلية الوجوب حتى إذا جاء بالآخر بعد الآن الأوّل ـ أي كان الوجوب فعليّاً في الآن الأوّل إذا جاء بالآخر في الآن الثاني ـ فيكون سقوطه بالعصيان لا الاطاعة.

وهذا ما ذكره الميرزا ﵀ وإن كان بنحو الواجب المشروط بالشرط المتأخر ـ أي عدم الاتيان بالآخر في تمام عمود زمان الواجب التخييري بحيث يكون الاتيان به في آنٍ منه رافعاً للوجوب من أوّل الأمر ـ ابتنى على إمكان الشرط المتأخر، كما أنّه على كلا التقديرين ـ أي سواء كان الشرط مقارناً أو متأخراً ـ يلزم أن يكون الاتيان بهما معاً موجباً لعدم وجوب شيء منهما وهو واضح البطلان، وهذان الايرادان غير مذكورين في الكتاب.

والجواب: أمّا عن الإشكال الأوّل فباختيار الشق الثاني ـ أي الشرط

المتأخر ـ وقد تقدّم إمكانه، وأمّا عن الإشكال الثاني فبأنّ هذا إشكال فـي الصياغة فيمكن أن يجعل الشرط عدم الاتيان بأحدهما مـنفرداً، بأن تكـون الواجبات المشروطة ثلاثة كل واحد منهما منفرداً أو مجموعهما ويكون الانفراد قيد الواجب فلا يلزم لا تحصيل الحاصل ولا وجوب كليهما في آخر الوقت إذا لم يأت بهما إلى ذلك الزمان، وسيأتي مزيد تـوضيح لذلك أيـضاً فـي الواجب الكفائي.

ص ٤١٤ قوله: (فكان ينبغي أن يجعل هذه الاعتراضات كلها اعتراضاً واحداً...).

وفي المحاضرات اشكال آخر حذفه السيد الشهيد ﷺ حاصله: انّ فـرض وجود مصلحة في التسهيل معناه مزاحمة ذلك مع المصلحة الملزمة في كليهما فلا يكون في البين إلّا مصلحة واحدة مطلوبة بعد الكسر والانكسار لا مصلحتان لزوميتان فلا يمكن أن يكون في البين إلّا وجوب واحد لا وجوبان.

وهذا الإشكال صحيح إذا كان النظر إلى عالم روح الحكم ومبادئه بمعنى أنّه لا يمكن أن يكون هناك عقابان ومعصيتان لو تركهما معاً، بخلاف فرضية التضاد بين الملاكين إذا فرض أنّ ترك أحدهما من شرائط الاتصاف. نعم، على مستوى عالم الجعل والانشاء يمكن أن يقال: حيث انّ مصلحة التسهيل في الجامع لا في ترك أحدهما المعين كان الترخيص بدلياً والالزام تعيّنياً.

إلّا أنّ الميزان ملاحظة عالم الروح وهو يرجع إلى ايجاب الجامع ـ النظريّة الخامسة ـ لا إلى كلام صاحب الكفاية ـ النظرية الثانية ـ فما في الكتاب من رجوع كلامه إلى كلام صاحب الكفاية في غير محلّه.

ص ٤١٦ قوله: (وهكذا يتضح أنّ تصوير الواجب التخييري لا ينحصر ...)

ظهر أنّه على مستوى الانشاء بناءً على كون الوجوب مجعولاً شرعياً لا محالة يكون الترخيص البدلي مناقضاً مع الايجابين التعينيين المطلقين في الطرفين، فلابدّ من تقييد امّا لمتعلّق الجعلين ـ التقييد بأو ـ والذي مرجعه إلى ايجاب الجامع الحقيقي أو الانتزاعي بينهما أو تقييد الايجاب بما إذا لم يفعل الآخر، فيكون من الواجبين المشروطين.

بل حتى إذا لم يكن الوجوب مجعولاً شرعياً وإنّما هو حكم العقل، والمجعول الشرعي هو الطلب فقط فإنّ الطلب أيضاً تخييري وليس تعيينيّاً كما في المستحب التخييري. كيف، وإلّا لزم كونهما معاً مطلوبين تعيينيين غاية الأمر أحدهما واجب والآخر مستحب، وهذا غير محتمل.

ثمّ إنّ الأمر بأحدهما قد يكون بنحو المعنى الاسمي كما ذكرنا، وقد يكون بنحو المعنى الحرفي، وهو الأمر بهذا أو ذاك، فإنّ العطف البدلي معنى حرفي ونسبة ذهنيّة كما تقدّم في محلّه، فكلاهما من الأمر بالفرد المردّد المفهومي ـ أي من حيث الانطباق في الخارج ـ وأمّا المفهوم المأمور به والمتعلّق به الأمر متعين، سواء كان بنحو المعنى الحرفي أو المعنى الاسمي المنتزع عنه؛ ولعلّ من جعل التخيير الشرعي أمراً بالمردّد أراد هذا المعنى الحرفي، فراجع وتأمل.

هذا تحليل الواجب التخييري بلحاظ عالم الجعل والانشاء، وامّا بلحاظ عالم روح الحكم ومبادئه، فيتصور بنحوين أيضاً:

١ ـ أن يكون هناك غرض الزامي واحد في الجامع الحقيقي أو الانتزاعي ويلحق به فرضية المحقق الاصفهاني لأنّ المصلحة غير المنكسرة في الجامع

لا أكثر أي مصلحة واحدة ملزمة لا أكثر.

٢ ـ أن يكون هناك غرضان الزاميان بينهما تضاد بحيث لا يمكن ايجادهما معاً، وهنا توجد ارادتان وشوقان تعينيان، وعندئذٍ إن فرض انّ ترك أحدهما من شرائط الاتصاف أي القدرة عليه من شرايط الاتصاف والعجز عنه رافع للحاجة إليه فلا محالة لابد وأن يجعل المولى جعلين مشروطين ولا يصح جعل الجامع، وذلك لكي يكون فرض تركهما معاً فيه مخالفتان وعقوبتان بخلاف ما إذا جعل ايجاب واحد على الجامع.

وإن فرض انّ القدرة ليست من شرائط الاتصاف كان المولى مخيراً في مقام الانشاء بين جعل ايجاب واحد على الجامع أو ايجابين مشروطين؛ لأنّهما بحكم الايجاب الواحد من حيث النتيجة.

ومن هذا تظهر ثمرة اُخرى بين الصيغتين هي أنّه على تقدير استفادة وجوبين مشروطين من الدليل اثباتاً يكون تركهما معاً فيه مخالفتان وعصيانان وبالتالي فيه عقوبتان إلّا إذا اُحرز أنّ الشرط من شرائط الوجود لا الاتصاف وإلّا فمقتضى احتمال ذلك وفعلية كلا الوجوبين تحقق مخالفتين وعصيانين، وهذا يخرجهما عن الواجب التخييري؛ لأنّ من مقوّماته وحدة العقاب والمعصية إذا ترك العدلين معاً، فإنّه لا يكون أشدّ من الواجب التعييني، وحيث لا طريق لنا لاحراز الملاكات وكيفياتها إلّا الخطاب ففي المورد الذي يثبت الوجوب التعييني المشروط بين الطرفين اثباتاً يثبت تعدد العصيان والعقاب، فيخرج عن الواجب التخييري.

لا يقـال: مع فرض الشك في تفويت غرضين لزوميين للمولى تجري البراءة

عن العقوبة الزائدة، فيثبت الواجب التـخييري بـحسب النـتيجة ولو بـالأصل العملي.

فإنّه يقـال: البراءة إنّما تجري عن التكليف والوجوب والمفروض تعددهما وفعليتهما فيكون في تركهما مخالفتان لتكليفين فعليين يحتمل امكان تحصيل ملاكيهما معاً، أي عدم تفويت شيء منهما، وهذا كاف لحكم العقل بتنجزهما معـاً.

ص ٤١٨ قوله: (وقد أوضح المحقق الأصفهاني هذا الجواب...).

قال هذا المحقق: لا يخفى أنّ حلّ الاشكال تارة يكون بلحاظ فردية الأكثر كالأقل للطبيعة، وأُخرى بلحاظ ترتب الغرض على الأقل بشـرط لا وعـلى الأكثر، فإن كان بلحاظ فردية الأكثر كالأقل للطبيعة كما يومي إليه التنظير برسم الخط فلا محالة يبتني على التشكيك في الماهية أو في وجودها والأكثر حينئذٍ فرد للطبيعة كالأقل.

ثمّ بدأ ببيان بعض الإشكالات والإجابة عليها... إلى أن قال:

وأمّا توهم عدم اجداء التشكيك للزوم استناد الغرض إلى الجامع بين الأقل والأكثر لا اليهما بما هما أقل وأكثر لتباينهما امّا من حيث مرتبة الماهية أو من حيث مرتبة الوجود خصوصاً على مسلكه ﴿قدس سره﴾.

فمدفوع: بأنّ الحق جريان التشكيك في وجودات تلك المقولات لا في ماهياتها، فلا محذور لا من حيث انّ الوجود بسيط يكون ما به الافتراق فيه عين ما به الاشتراك فلا يلزم من استناد الغرض الواحد سنخاً إلى مرتبتين من وجود

مقولة واحدة استناده إلى المتباينين بل لأنّه لا ينافي التخيير العقلي لانـدراج المرتبتين تحت طبيعة واحدة وهو ملاك التخيير العقلي، وإلّا فالاختلاف في المراتب ملاك اختلاف الآثار والأحكام، فالمرتبة من حيث انها مرتبة لا دخل لها في الغرض بل من حيث اندراجها تحت الجامع. بخلاف ما إذا كان التشكيك في الماهية فإنّ مبناه على انّ ماهية واحدة تارة ضعيفة وأُخرى شديدة من دون جامع بينهما، فالأقل بحده وإن كان فرد الجامع كالأكثر إلّا انّه فـرد الجـامع الضعيف والأكثر فرد الجامع الشديد من دون جامع آخر يـجمعهما فـالتخيير شرعي حينئذٍ. (انتهى كلامه رفع مقامه).

ومنه يظهر أنّ القول بالتشكيك الخاص في الوجود هو مبنى تصوير التخيير العقلي بين الأقل والأكثر لا أصل التخيير أي أن يكون الغرض واحداً في الجامع فإنّه لا يمكن أن يكون الغرض الواحد صادراً من ماهيتين مختلفتين ولو من حيث الشدة والضعف ـ بناءً على التشكيك الماهوي ـ.

وامّا إذا كان هناك غرضان مـختلفان فـيتصور التـخيير الشـرعي بـينهما، ولكنه يكون من التخيير بين متباينين بالدقة؛ لأنّ كل ماهية غير الأُخرى في المرتبة.

ونلاحظ هنـا:

أوّلاً ـ أنّ هذا بالدقة وإن كان من الاختلاف في الماهية بحسب المرتبة وهو من التخيير الشرعي وبين متباينين لكنه من التخيير العقلي عرفاً؛ لأنّ كلّاً من الفردين نسبته إلى الطبيعة والعنوان واحد، فبلحاظ عالم الخطاب والجعل يكون التخيير العقلي ممكناً هنا أيضاً ولا يتعين على الشارع أن يجعل خطابين.

هذا لو قبلنا أصل قاعدة عدم امكان صدور الغرض الواحد من الكثير بالنوع الذي هو مسلك صاحب الكفاية في باب الأحكام وأغراضها الشرعية.

وثانياً ـ الإشكال على أصل الجواب الأوّل الذي صوّره صاحب الكفاية للتخيير بين الأقل والأكثر، فإنّه يرد عليه: أنّ الأقل لو لم يؤخذ بشرط لا عن الزائد أي عدم انضمامه إلى ما يتقوم به وجود الأكثر فلا محالة بمجرد تحققه وقبل تحقق حده الوجودي يسقط الأمر فلا يقع حده أي الزيادة التي يتقوم بها الأكثر على صفة الوجوب لا محالة وإن أُخذ ذلك رجع إلى الجواب الثاني وكان من التخيير بين المتباينين لا الأقل والأكثر.

وهذا الإشكال أورده المحقق الاصفهاني نفسه في صدر البحث[١]، والغريب ما في الكتاب في (ص ٤٢٠ س ٢) ما ظاهره اندفاع هذا الإشكال وأنّه مختار المحقق الأصفهاني في شرحه وتوضيحه لكلام أُستاذه؛ وأيّاً ما كان فهذا الذي ذكر من أنّ الأكثر وجود واحد مستقل لا وجودات عديدة صحيح إلّا أنّه لا ينافي تحقق أصل وجود الطبيعة ضمن ذات الأقل حينما شرع في رسم الخط وقبل أن ينتهي، فإنّ دعوى عدم تحقق ذات طبيعة الخط بعد في الخارج واضح البطلان والسخف وإن فرض أنّ شخص الوجود الحاصل بالخط يبقى عند تحقق حده وأنّه ليس هناك وجودان في الخارج.

والحاصل الامتثال يتحقق بأصل وجود الطبيعة في الخارج لا بوجودها الاستقلالي إذا كان الغرض مترتباً على ذاتها.

---

(١) راجع كلامه في نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٧٤، ط ـ آل البيت عليهم السلام.

اللهم إلّا أن يقال بأنّ الامتثال أيضاً لا يستقل ويتشخص إلّا بتحقق الوجود الواحد فيكون امتثالاً واحداً لا أنّ قسماً منه امتثال وقسم منه ـ وهو حده وما يتقوم به الأكثر ـ ليس امتثالاً.

وإن شئت قلت: إنّ وجود الغرض كوجود الطبيعة المحققة له لا يتحقق فرد منه في الخارج إلّا بتحقق وجود الطبيعة فإذا كان وجودها واحداً كان وجود الغرض واحداً أيضاً فالتخيير عقلي لا محالة.

ص ٤٢٠ قوله: (وهذا الايراد لو تمّ بأن افترضنا...).

بل هنا جواب أولى وهو أنّ الحدّ والخصوصية ليس فيه زيادة عنوانية ومفهومية ليلزم اللغوية وطلب الحاصل بل تعلّق الأمر بذات الجامع والطبيعة ـ طبيعي الخط ـ بنفسه يقتضي التخيير العقلي بين الأقل والأكثر.

وبعبارة اُخرى: طلب ايجاد ذات الطبيعة يقتضي بنفسه التخيير بين الأقل والأكثر عقلاً؛ لأنّ الأكثر بحده وجود وايجاد واحد وامتثال واحد للطبيعة لا أكثر، فليست الاستقلالية في الوجود فيها مؤنة وقيد اضافي لمتعلق الأمر لكي يقال بأنّه ايجاب ضمني لغو لكونه تحصيلاً للحاصل.

ص ٤٢٠ قوله: (وهكذا اتضح ...سواءً افترض أمر واحد بالجامع أو أمران مشروطان...).

لا معنى لهذا التعميم هنا إذ المقصود في الوجه الأوّل تصوير التخيير العقلي أي فردية الأكثر كالأقل للطبيعة على حدّ واحد، وامّا التخيير الشرعي ووجود أمرين مشروطين فهو فرع وجود عنوانين وهنا لا يوجد إلّا عنوان واحد وهو الطبيعة، وامّا الفردان بما هما فردان فهما متباينان وليسا أقل وأكثر كما هو واضح.

نعم، بناءً على التشكيك الخاصّي في الماهية بالنحو الذي ذكره المحقّق الأصفهاني ﵀ يمكن أن يكون التخيير شرعياً بين الماهيتين المتباينتين ذاتاً الأقل والأكثر وجوداً وامتثالاً، وتسميته بالتخيير بين الأقل والأكثر تكون مسامحة.

ولعلّ هذه العبارة من سهو التقرير فإنّها تناسب ذيل الجواب الثاني الذي هو من التخيير الشرعي بين الأقل والأكثر لا العقلي.

ثمّ إنّه يعقل التخيير العقلي بين الأقل والأكثر أيضاً حتى إذا كان ضمن مصاديق متعددة وجوداً، كما ذكرناه في بحث تبديل الامتثال من دون لزوم إرجاعه إلى التخيير بين المتباينين، فراجع الصفحة (١٨٨).

ص ٤٢٢ قوله: (كما أنّه إذا افترضنا فرضية الأمرين التعينين المشروطين...).

ولكن على هذا التقدير يرد اشكالان آخران:

أحدهما: أنّه في فرض تركهما معاً يكون كلا الأمرين ـ أي الأمر بالأقل وبالأكثر ـ فعليين وهو من التكليف بالضدين فيكون محالاً، وهذا بخلاف ما تقدم في الواجب التخييري الشرعي بناءً على هذه الفرضية حيث لم يكن تضاد بين الواجبين والعدلين بل بين الغرضين فيهما.

وفيه: أنّ هذا لا محذور فيه بناءً على امكان الترتب. نعم، يرد هذا الاشكال بناءً على استحالته كما هو مسلك صاحب الكفاية ـ الذي هو صاحب هذا الجواب ـ وأمّا بناءً على امكانه فلا تطارد بينهما؛ لأنّ كل واحد منهما يرفع بامتثاله موضوع فعلية الآخر فهو من الترتب من الجانبين.

الثاني: أنّه في هذا الفرض يلزم اجتماع الأمر والنهي والذي لا يشفع له إمكان الترتب؛ لأنّه سوف يكون فعل الزيادة وتركها معاً مطلوبين، أي يلزم أن يكون ذات الأقل مطلوباً على كلّ حال ويطلب فعل الزيادة وتركها، وهذا بنفسه محال؛ لاستحالة تعلق الطلب بالنقيضين أو قل: لاستلزام طلب الفعل حرمة النقيض فيلزم اجتماع الأمر والنهي فيه، ولا ينفع في دفعه امكان الترتب كما هو واضح.

وكلا الإشكالين يندفعان: بأنّ الفعل قابل للتكرار بحسب الفرض، أمّا إذا كانا واجبين استقلاليين فواضح، وأمّا إذا كانا واجبين ضمنيين كالتسبيحة والتسبيحتين أو الثلاث فبارجاع الاشتراط إلى الأمرين الاستقلاليين بالمركب، فالصلاة مع تسبيحة واحدة والصلاة مع الأكثر من تسبيحة هما الواجبان التعيينيان المشروطان.

نعم، لازمه فعلية وجوب فريضتين على المكلّف إذا تركهما معاً، ولا محذور فيه بناءً على تفسير الواجب التخييري بالواجب المشروط، كما هو واضح.

ص ٤٢٤ قوله: (الاتجاه الأوّل ـ ما حققناه نحن في تفسير...).

ويلاحظ عليه:

أوّلاً ـ انّه خلاف ظاهر الدليل في الواجبات الكفائية بل في مطلق الواجبات حيث انّ ظاهره أخذ الانتساب إلى الفاعل تحت الطلب وقد اعترف السيد الشهيد ﰀ بهذا الظهور في الخطابات. فهذا الاتجاه يستلزم تأويلاً في الخطابات إلّا ما يعلم منها أنّه كذلك من الخارج بحيث لا يرضى الشارع بتركه بأي شكل، ولعلّ ذلك يثبت في بعض الواجبات العينية أيضاً.

ثانياً ـ أنّ لازمه تحقق الامتثال ممن دفع غيره ورغّبه في القيام بالفعل بحيث بصدور الفعل منه يصدق تحقق الامتثال من قبلهما، وهذا أكثر مما هو مفروض في الواجب الكفائي، وكذلك لازمه انّه إذا كان مكلّف عاجزاً عن العمل بنفسه ولكنه كان يمكنه أن يدفع غيره لأن يعمل وجب عليه ذلك بحيث لو لم يعمل كان عاصياً، وهذا أيضاً أكثر من حقيقة الوجوب الكفائي.

ويمكن الاجابة عن الأوّل بأنّ البحث ثبوتي، مضافاً إلى أنّ الاستظهار المذكور غير جارٍ في الخطابات الكفائية الموجّهة للجميع لا إلى كل فرد.

وعن الثاني بأنّ هذا لازم الاستظهار المذكور، وإلّا ثبوتاً يمكن أن يكون الواجب الكفائي ايجاب الجامع بين فعله وفعل غيره حتى الصادر بلا تسبيب وبالمباشرة.

نعم، هذا الجعل قد لا يناسب إذا كان في فعل كل واحد منهم ملاك مستقل عن الآخر، وكان فيما بين الملاكات تضاد في مقام التحصيل، ولكنه لا معيّن لهذا الفرض، فهذا الوجه لتصوير الواجب الكفائي معقول ثبوتاً، وهو المستظهر اثباتاً إذا أراد المولى فعلاً واحداً من الجميع، كما في مثل ايجاب دفن الميت.

ص ٤٢٥ س ٥ قوله: (وفيه:...).

ويمكن جواب آخر حاصله: أنّ وحدة الملاك لا تنافي تعدد الخطاب بلحاظ المكلفين إذا كان تحصيله من كل واحد على حدّ سواء وإنّما تنافي تعدد الحكم بلحاظ المكلّف به كما هو واضح.

ص ٤٢٥ س ١٩ قوله:(كانالآخرقدجاءبالواجبولكنلامطلقاً...).

المقصود من كون الشرط عدم اتيان الغير وحده عدم اتيان الغير من دون اتيان هذا المكلّف، فلو جاء به اثنان أيضاً سقط عن الثالث؛ لأنّهما جاءا به من دونه وإن كان لو جاء به معهم كان الكل واجباً.

حاصل الإشكال: أنّه يلزم إطلاق وجوب العمل والعلم بفعليته على من يكون مقدماً على العمل على تقدير فعل الآخر، ولا شك في عدم الوجوب عليه بحيث لو ترك العمل لم يكن عاصياً، بل مثل هذا الإطلاق فيه محذور تحصيل للحاصل وايجاب فعل مشروط بفعله.

هذا إذا كان الشرط انفراد العمل، وأمّا إذا كان الشرط عدم اتيان الغير به قبله ـ أي قبل زمان آخر مصداق للواجب ـ لزم تعيّن الوجوب على الجميع في آخر الوقت؛ لعدم سبق الفعل على آخر زمان الوجوب من أي أحد، وهو خلف خصيصة الوجوب الكفائي.

وهذا الإشكال لا يجري في الواجب التخييري بناءً على ارجاعه إلى الواجب التعييني المشروط؛ لأنّ الوجوبات التعيينية المشروطة فيها بحسب الحقيقة ثلاثة، وجوب كل منهما بقيد الوحدة، ووجوب مجموعهما في زمان واحد، وهذه الأبدال وجوديّة ثلاثة متضادة لا يجتمع شيء منها مع احد الآخـرَين، ولكن يمكن ارتفاعها، فلا يلزم من الأمر بكل منها مشروطاً بترك الآخـرَين تحصيل الحاصل.

وإن شئت قلت: انّ اشتراط الايجاب على كل مكلف بعدم اتيان الآخر بالعمل وحده مستلزم لاطلاق الوجوب وشموله كل مكلف في صورتين وحالتين:

إحداهما: أن لا يأتي الآخر بالعمل أصلاً.

والأُخرى: أن يأتي به ويأتي الملكف الأوّل به أيضاً وإطلاق الوجوب للحالة الثانية لغو؛ لأنّه أكثر من اقتضاء الواجب الكفائي وغرضه، بل فيه اشكال تحصيل الحاصل لأنّ معناه أنّه لو أتى به يكون مكلفاً به، ففي طول اتيانه به يكون مكلفاً باتيانه وينكشف أنّه كان واجباً عليه، وهذا تحصيل للحاصل.

وهذا الإطلاق للأمر معناه سعة الوجوب لهذه الحالة، وهو إطلاق انحلالي، فكأنّه قال: إذا لم يفعله الغير وجب على المكلف، وإذا فعله الغير مع المكلف معاً وجب عليه أيضاً، وهذا الجعل الثاني لغو.

فالحاصل: إذا كان الشرط عدم فعل الغير مطلقاً ـ أي فعل الغير مطلقاً رافع للوجوب على المكلف ـ لزم عدم اتصاف فعل أكثر من مكلف واحد معاً في زمان واحد بالوجوب، وإن كان الشرط عدم فعل الغير وحده ومنفرداً لزم إطلاق الوجوب العيني لحالة يكون فيها تحصيلاً للحاصل، كما أنّه أكثر من اقتضاء الواجب الكفائي والغرض منه وهي حالة فعلهما معاً، فإنّه لا إشكال في أنّ المولى كان يرضى بترك أحدهما فيها.

ويمكن الإجابة على هذا الإشكال بأنّه في فرض فعلهما معاً حيث انّ الغرض يتحقق بفعلهما معاً فلا وجه لجعل الايجاب على أحدهما دون الآخر فلا منافاة بين وحدة الغرض وكفائيته وكون الوجوب عليهما معاً في هذه الحالة.

وهذا نظير الواجب التخييري إذا فعل العدلين معاً، فإنّ مجموعهما يقع امتثالاً، مع أنّه كان يكفي أحدهما أيضاً، وهذا يعني أنّ هذا المقدار من التغاير بين الأمر والملاك لا محذور ولا لغويّة فيه عرفاً وعقلائياً.

ونفس الشيء يقال في قبال إشكال لزوم تحصيل الحاصل بالنسبة لأحد الايجابين في فرض فعلهما معاً؛ لأنّ هذا لازم إطلاق الأمرين التعينيين لا أصلهما، ولا محذور ولا لغوية فيه بهذا المقدار، حيث لا يمكن جعل الوجوب على أحدهما ـ كما سيأتي ـ.

وهكذا يتضح صحّة تصوير الوجوب المشروط بترك الآخرين في الواجب الكفائي كما كان في الواجب التخييري.

ص ٤٢٦ قوله: (وأمّا بناءً على المسلك الصحيح والمشهور...).

بل لا يصح حتى على مسلك الميرزا ﷺ؛ لما تقدّم في الواجب التخييري أيضاً من لزوم استحباب فعل المكلّف الثاني بعد الأوّل، ومن عدم جريانه في المستحب الكفائي، فإنّ الكفائية أو التخييرية ليست مختصة بالأوامر الوجوبية كما هو واضح.

ص ٤٢٦ قوله: (الاتجاه الرابع...).

هذا الاتجاه خلاف ظاهر الوجوب والأمر أيضاً، وليس تعبيراً عرفياً عنه جزماً.

ص ٤٢٦ الهامش قوله: (فإنّه يقال: نختار الأوّل...).

أي أنّ الفعل متصف بالمطلوبية المجامع مع الترخيص في الترك فيهما معاً غاية الأمر حيث انّ الترخيصين مشروطان فلا يلزم منهما الترخيص في تركهما فلا محذور. ويمكن اختيار الثاني أيضاً.

والجواب بأنّ فعل الأمر شرط للترخيص بنحو قيد الواجب لا الوجوب أي

الترك المقرون بفعل الآخر مرخص فيه والترخيص فعلي من أوّل الأمر، وهذا واضح الصحة والمعقولية.

ص ٤٢٧ س ٣ قوله: (وهكذا اتضح ...).

هذا بلحاظ عالم الانشاء والجعل، وامّا بلحاظ عالم الحب والملاك فحاله حال الواجب التخييري من حيث انّه قد يكون هناك غرض واحد في جامع الفعل بنحو صرف الوجود، وقد تكون أغراض عديدة فيما بينها تضاد في الوجود أو في الترتب.

وعلى الثاني سوف يكون تركهم جميعاً فيه تفويت لأغراض عديدة على المولى لا غرضاً واحداً، فإذا كان فعل واحد منهم رافعاً لأصل الحاجة والاتصاف بالغرضية كان العقاب عليهم أشد من الفرض الأوّل؛ لأنّ كل واحد يكون قد فوّت على المولى أكثر من ملاك وغرض.

ولعلّ هذا الفرض أكثر تناسباً مع القول الثاني في مقام الجعل لا القول الأوّل.

ثمّ انّه تترتب فروق وآثار بين التفسيرات المذكورة أشرنا إلى بعضها ونشير إلى غيرها أيضاً:

منها ـ انّه إذا شك في فعل الغير وعدمه فعلى الاتجاه الذي اختاره السيد الشهيد ﭬ يجب على المكلّف العمل لأنّه من الشك في الامتثال. بينما على الاتجاه المختار يكون من الشك في التكليف ـ مع قطع النظر عن الاستصحاب ـ.

ومنها ـ إذا شك في كون الواجب عينياً أو كفائياً فعلى مبنى السيد الشهيد ﭬ يكون الشك في أخذ قيد المباشرة وانّ الذي جعل عليه هل هو خصوص فعله

أو الأعم منه وفعل غيره فيكون من الشك الدائر بين الأقل والأكثر، وعلى المختار يكون من الشك في التكليف وانّه عند اتيان الغير به هل عليه تكليف بالصلاة مثلاً أم لا وهو من الشك في التكليف.

ومنها ـ وجوب التسبيب بناءً على قول السيّد الشهيد ﷺ إذا كان المكلف عاجزاً عن القيام بالواجب الكفائي بنفسه ولكنه قادر على التسبيب إلى فعل الغير، لأنّ الجامع بين فعله وفعل الغير يكون مقدوراً له، فلو ترك التسبيب كان عاصياً، بخلافه على القول الآخر، وكذا تجب المشاركة في العمل إذا كان كل منهما بمفرده عاجزاً عنه، ولكن أكثر من واحد يقدرون عليه فتجب المشاركة لتحقيق الجامع المذكور؛ لكونهم قادرين على تحقيقه.

نعم، لو اُخذ الجامع بين الأفعال المباشرية والمستقلة من المكلّفين فلا يجب التسبيب ولا المشاركة.

ثمّ إنّ في الكفاية وكلمات المحقق العراقي ﷺ تصويراً آخر للوجوب التخييري أو الكفائي بالوجوب الناقص المتعلّق بفعل كل واحد من المكلّفين بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو تركه في حال ترك بقية المكلفين. وهذا لا نفهمه ما لم يرجع إلى أحد التحليلات والتفسيرات المذكورة في الكتاب أو تأويل الأمر وتحويله إلى النهي عن الترك في حال ترك الآخرين.

ص ٤٣٣ قوله: (امّا الصورة الاُولى فهي خارجة...).

هذا صحيح من حيث انّ متعلق دليل التقييد ليس هو نفس مدلول دليل الأمر إلّا انّه مع ذلك يمكن فرض اجمال دليل الوقت من حيث كونه تقييداً لنفس

الوجوب أو بياناً لوجوب آخر ففي فرض الشك يتمسك باطلاق دليل الوجوب المنفصل لاتيانه خارج الوقت وبالتالي اثبات تعدد الوجـوب، فكـان الأولى ذكره.

ومثله الصورة الثانية، فإنّ دليل الأمر وإن لم يكن دالاًّ على مراتب الوجوب ولكن لو أجمل دليل الوقت المنفصل ودار بين كونه تقييداً للمرتبة الأكيدة من الوجوب لا أصله وبين كونه تقييداً للوجوب صحّ التمسك باطلاقه لاثباته خارج الوقت وبالتالي اثبات الصورة الثانية.

ص ٤٣٤ قوله: (والصحيح عدم تماميته أيضاً كسابقه...).

حاصل ما يستفاد من هذا الإشكال بيانان:

الأوّل: أنّ الأمر يدلّ على وجوب واحد بلحاظ متعلّقه على كل مكلف؛ إذ لا انحلال فيه، وإنّما الانحلال بلحاظ الموضوع وهو كل مكلف مكلف، وهذا الوجوب الواحد على كل مكلف إن كان مقيداً بالوقت فلا وجوب آخر لكي يتمسك باطلاق الأمر لإثباته عليه بعد الوقت، بخلاف غير القادر من أوّل الأمر فإنّه مكلف آخر له وجوب آخر.

الثاني: أنّ ظاهر دليل الوجوب انّه جعل واحد لا جعلان مستقلان، وعندئذٍ إذا كان القيد راجعاً إلى المتعلّق في بعض الحالات كالوقت لمن كان قادراً عليه بحيث يكون الواجب داخل الوقت هو المقيد وخارجه ذات المطلق فهذا يستلزم تعدد الجعل إذ لا جامع بينهما إلّا المطلق وهو خلف.

وإن شئت قلت: المقيد والمطلق متناقضان من حيث أخذ القيد مع الجامع في

الأوّل وعدمه في الثاني فلا يمكن اجتماعهما في جعل واحد في طرف المتعلق وبلحاظ حالاته فلابد من وجود جعلين لافادتهما وهو خلف الظهور المذكور وخلاف فرض رجوع القيد إلى نفس مدلول دليل الوجوب لا غيره. وما ثبت في مثل وجوب الجهر على خصوص الرجال أو الثنائية في السفر والرباعية في الحضر يرجع إلى الأمر بالجامع بينهما مع تقيد كل شق بموضوعه من كونه في النساء مثلاً أو كونه في السفر أو الحضر، وهذا لا يمكن في المقام بالنحو المطلوب؛ لأنّ أخذ الجامع بين المقيّد بالوقت والمطلق المقيّد بخارج الوقت لازمه جواز تأخير الواجب إلى خارج الوقت اختياراً، وهو خلف المقصود والذي هو وجوب المقيد في الوقت على القادر تعييناً، بحيث يكون تركه عصياناً ووجوب ذات الفعل خارجه إذا لم يأت به في الوقت، ولا يعقل ذلك إلّا بجعلين مستقلّين.

نعم، يمكن أن يكون التكليف بالجامع بين المقيد بالوقت أو ذات المطلق المقيّد بالعاجز ـ أي ممن لم يكن قادراً على الفعل في الوقت من أوّل الأمر ـ إلّا أنّ هذا أقل من التبعية المطلوبة، بل ليس فيه التبعيّة بالدقة.

وهذا الكلام يلزم منه انّه في غير المقام أيضاً يجب أن لا يتمسك باطلاق دليل الواجب، فمثلاً لو كان الدليل على شرطية الطمأنينة في الصلاة أو القيام لبياً قدره المتيقن القادر لا العاجز، فلا يمكن اثبات وجوب الصلاة على الذي يعجز عنها بعد أن كان قادراً عليها ولم يصلّ باطلاق الأمر بسائر الأجزاء أو بالصلاة، مع انّ الظاهر اثباته به سواء في باب الصلاة التي لا تسقط بحال أو في غيره من الأبواب والواجبات والتي ليس فيها دليل على أنّه لا يسقط بحال.

والتحقيق عدم صحة هذا الإشكال؛ وذلك:

أوّلاً ـ لأنّه يمكن تصوير الجعل الواحد في المقام بتحويل الواجب إلى ايجاب المقدور من المقيد والمطلق في كل آن على كل مكلّف، فإذا كان في الوقت فالمقدور إنّما هو المقيد فيجب عليه، فإذا لم يفعله ولو عصياناً كان له بعد الوقت مقدور آخر واجب عليه أيضاً فيجب عليه بنفس الجعل.

فالحاصل كل من ذات الفعل والفعل في الوقت إذا أصبح مقدوراً للمكلّف كان واجباً في حقه، وهذا في الوقت يكون المقيد بالوقت فيجب وفي خارجه يصدق على ذات الفعل فيجب عليه لمن لم يأت به في الوقت وهو خطاب وجعل واحد غاية الأمر أصبح المقدور منهما موضوعاً للايجاب بنحو الشمول لا بنحو صرف الوجود ولا ضير فيه بعد إمكان كونه جعلاً واحداً، فنستكشفه من إطلاق الأمر بذات الفعل لمن تركه في الوقت عمداً، كما نستكشف الجعل الواحد من إطلاقه للعاجز عن الاتيان به في الوقت من أوّل الأمر، فيكون نظير ما إذا قال: (يجب عليك ما يتيسّر من أجزاء المركب، أو أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور) فإنّه جعل واحد أيضاً ولكنه ينحل إلى أنّ كل ما يكون مقدوراً منها يكون واجباً.

وثانياً ـ لا ملزم لأصل هذا الكلام، فإنّ دليل التقييد بقيد تارة يرجع إلى تمام مدلول دليل الواجب فيكون مقيداً لتمامه أو في تمام الحالات، وأُخرى يرجع إلى قطعة من مدلوله فقط فيقيده في تلك الحالة لا أكثر ويبقى الباقي على اطلاقه وإن استلزم تعدد الجعل ثبوتاً كما إذا افترضنا أنّ وجوب الصلاة الجهرية على الرجال مجعولة بجعل ووجوب مطلق الصلاة الأعم من الجهرية والاخفاتية

مجعول على النساء بجعل آخر غاية الأمر استكشفناهما من مجموع المطلق والمقيد؛ إذ لا اشكال في عرفية مثل هذا التقييد وعدم توقفه على تصوير ذاك الجامع الكذائي البعيد عن ذهن الإنسان العرفي فكـذلك فـي المـقام إطـلاق الايجاب للطبيعة في داخل الوقت ـ وهو حال القدرة على القيد ـ جزء من مدلول إطلاق الأمر يمكن رجوع القيد إليه بالخصوص، بمعنى وجوب القيد وشرطيته في الواجب ما دام في الوقت، من دون أن يكون ناظراً إلى إطـلاق وجوب المطلق لمن لم يأت به داخل الوقت، فيبقى هذا الإطلاق على حجّيته، وإن استلزم ذلك استكشاف تعدد الجعل ثبوتاً، فإنّ هذا الظهور ـ أعني الظهور في وحدة الجعل ـ طولي ـ أي في طول عدم وجود ما يدلّ على تعدده اثباتاً ـ فيصلح دليل التقييد للكشف عن ذلك. وليس هذا خلفاً؛ لأنّ المفروض رجوع القيد إلى نفس ما هو مدلول دليل الواجب، غاية الأمر إلى قطعه مـن مـفاده واطلاقه، فالميزان وحدة المفاد وعدم تغيّره لا وحدة الجعل وعدم تعدده.

تعليقات على الجزء الثالث

بحوث النواهي

- ❑ دلالات صيغة النهي
- ❑ اجتماع الأمر والنهي
- ❑ اقتضاء النهي للفساد
- ❑ المفاهيم

دلالات صيغة النهي

ص ١٢ قوله: (أقول: ما نسبه إلى المعترضين بهذا المقدار من البيان لا يكون برهاناً على ردّ مقالة السابقين...).

وفي أجود التقريرات أضاف نقضاً حاصله: أنّه في بعض الواجبات يكون المطلوب الترك كالصوم مع أنّه يعد منها لا من المحرمات.

ويمكن الإجابة عليه أيضاً بأنّ المطلوب في الصوم ليس ترك الطبيعة بل مجموع التروك المتصلة من الفجر إلى المغرب وهو أمر وجودي.

وإن شئت قلت: إنّ مفهوم الصوم والامساك الذي هو أمر وجودي وفعل من الأفعال ينتزع ويتحقق من مجموع التروك المذكورة، فما هو متعلق الأمر والطلب في باب الصوم عنوان وجودي لا محالة وإن كان تحققه من مجموعة تروك بقصد خاص. فالنقض غير وارد.

ثمّ إنّ بعضهم ادّعى قيام برهان على أنّ المنشأ في باب النواهي لابد وأن يكون هو البعث نحو الترك مستدلاّ عليه بقوله: إنّ التكليف إنّما هو لجعل الداعي وللتحريك نحو المتعلّق بحيث يصدر عن ارادة المكلف؛ ومن الواضح أنّ

ما يقصد اعمال الارادة فيه في باب النهي هو الترك وعدم الفعل ولا نظر إلى اعمال الارادة في الفعل كما لا يخفى جداً، وهذا يقتضي أن يكون المولى في مقام تحريك المكلف نحو ما يتعلّق به اختياره وهو الترك ويكون في مقام جعل ما يكون سبباً لاعمال ارادة المكلّف في الترك[١].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً ـ إنّ ما يقال من أنّ التكليف لجعل الداعي والتحريك مربوط بباب الغرض التكويني للآمر من أمره وليس مربوطاً بالمنشأ في الجمل الانشائية والذي لابدّ وأن يكون مربوطاً بما هو مدلول اللفظ وضعاً ولغة وهذا خلط واضح.

وثانياً ـ إنّ العبارة المذكورة مجرّد تعبير فيمكن أن يقال إنّ التكليف يكون لجعل الداعي والتحريك في الأوامر وللمنع والزجر في النواهي. بل لا يشترط في امتثال الحرام ارادة الترك بل يكفي عدم إرادة الفعل واختياره في تحقق امتثال الحرام.

ص ١٦ قوله: (وهذا الكلام فيه عدّة مواضع للنظر نقتصر فيه على نكتتين...).

كلتا النكتتين اثباتيتان قابلتان للمناقشة وعدم القبول من قبل السيّد الخوئي قدس سره.

وكان الأولى الاشكال على مطلبه في المقام باشكال ثبوتي هو الأساس، وحاصله: أنّ ما ذكره في متعلقات النواهي من القرينة العقلية على نفي البدلية

(١) منتقى الأُصول ٣: ٦.

غير صحيح؛ إذ ليس المراد بالاطلاق البدلي هنا أن يكون الحرام أحد أفـراد الكذب مثلاً بدلاً ليقال بأنّ مقتضى طبع المطلب أن يترك الإنسان كذباً واحداً على الأقل وأنّه ضروري التحقق وإنّما المراد بالبدلية في متعلّق النهي أن يكون النهي واحداً أي متعلّقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود مرة واحدة بحيث لو عصاه لم تكن الطبيعة الموجودة بعد الوجود الأوّل منهياً عنها، وهذا ممكن وليس غير معقول ولا محذور فيه كما هو واضح.

فالحاصل: المراد بالانحلالية المبحوث عنها في النـواهـي شـمول النـهي للطبيعة الثانية، المتحققة بعد تحقق الأُولى، وأمّا ما ذكر من أن يكون فرداً واحداً من الكذب محرماً بدلاً، فهذا خلف القاعدة العقلية المربوطة بالجهة القادمة، من أنّ الطبيعة بنحو صرف الوجود لو تعلّق بها نهي فلا يمتثل إلّا بترك تمام أفرادها، فكأنّه وقع خلط هنا بين مدلول القاعدة العقلية، وبين انحلالية النهي وكونه نواهٍ عديدة.

وبعبارة اُخرى: البدلية بالمعنى المذكور تقييد لمتعلّق النهي بالطبيعة والفرد الواحد ينفيه الإطلاق في طرفي الأمر والنهي معاً وإنّما يكتفى في طرف الأمر بالفرد الواحد لأنّ ذات الطبيعة بنحو صرف الوجود حينما يتعلّق بها الأمر تتحقق بذلك لا أنّ الوحدة مأخوذة فيها وفي طرف النهي بالعكس لا ينزجر ولا يمتنع المكلّف عن الطبيعة إلّا بترك تمام أفرادها.

ص ١٨ قوله: (وتوضيح ذلك: انّ هناك...).

في النفس من هذا التحليل ـ المتقدم أيضاً في بحث المرة والتكرار ـ اشكال وقد ينبّه إليه وجدانية انّ الانحلالية في طرف النهي بالمعنى المتقدم شرحه آنفاً

أوضح عرفاً ولغة من النكتة المذكورة في تفسيرها بحيث كأنّ ارادة نهي واحد متعلّق بالطبيعة مرة واحدة فيه تقييد لمتعلق النهي بينما النكتة المذكورة هي ظهور تصديقي حالي ـ على أفضل تقدير ـ تقتضي ملاحظة شيء زائد على ذات الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود وهذا خلاف الوجدان.

وبعبارة اُخرى: البدلية بمعنى ملاحظة الطبيعة بنحو صرف الوجود والانحلالية بمعنى ملاحظتها فانية في كل فرد فرد لحاظان ذهنيان للطبيعة ولا ربط له بمرحلة التطبيق فيكونان أسبق من الإطلاق ومقدمات الحكمة بمعنى نفي أخذ القيد ثبوتاً للسكوت عنه اثباتاً، إذ هما كيفيّتان في لحاظ الطبيعة وتصورها الذهني؛ ففي طرف موضوعات الأحكام وكذلك متعلّق النواهي بل الأمر بالترك والاجتناب أيضاً تلحظ الطبيعة فانية في تمام أفرادها المقدرة بخلاف لحاظها في متعلق الأمر بالطبيعة أو النهي عن تركها. ولابدّ من التفتيش عن نكتته الفنية الدقيقة فتأمل جيداً.

ص ٢٢ قوله: (التنبيه الثاني...).

الأولى حذف هذا التنبيه؛ لأنّه غير صحيح، فإنّه إذا قيل لا يوجد أحدهما بحيث كان عنوان الأحد والواحد منهما تحت النفي أو النهي كان لا محالة دالّاً على انتفائهما معاً، وإنّما قد يستفاد خلافه لأنّ عنوان الأحد أو الواحد يلحظ في طول تعلّق النهي والعدم ـ أي عدم الواحد منهما بما هو عدم واحد لا أكثر والذي يلازم أحد العدمين لا كليهما ـ.

فالحاصل النكتة في هذا التنبيه عروض العدم والنفي على عنوان الأحد تارة بلا أخذ قيد الوحدة في الانعدام فيدل على انتفاء تمام الأفراد والعكس اُخرى

فلا يدلّ؛ ولا ربط لذلك بالمسألة المنطقية المذكورة في مقام التعليل، بل صدور ذلك من سيدنا الشهيد ﵀ غريب؛ لوضوح أنّ المنطق الرمزي أو الوضعي أجنبي عن هذه المسألة اللغوية الأدبية، ووضوح انّ هذه العناوين الانتزاعية من حيث هي مفاهيم كالمفاهيم الأُخرى.

وما ذكر من البرهان في الذيل أيضاً غير تام؛ لأنّ انطباق هذه العناوين الانتزاعية على الخصوصية بما هي خصوصية إنّما يصحّ لأنّ الجهة المشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي تكون بدرجة من السعة والابهام والكلية بحيث تنطبق على النقيضين فكيف بالخصوصية فهذا لا ينافي التجريد، والله العالم بالحقائق.

اجتماع الأمر والنهي

ص ٢٧ قوله: (وموضع تحقيق...).

الأولى أن يقال: مضافاً إلى عدم صحة تلك المباني، أنّ القائل بها لا يقول بها في المقام، فإنّ من يرى أنّ القدرة شرط في التنجيز لا التكليف يرى ذلك في إطلاق الحكم لا أصل الحكم وتمام متعلّقه، فإنّ الأمر والنهي عن فعل واحد بمثابة طلب النقيضين والضدين معاً، فيكون أحدهما لغواً محضاً لا يقول بامكانه أحد.

كما أنّ القائل بأنّ المصلحة التامة غير لازمة لا ينكر أنّ الأمر والنهي تصدٍّ مولوي لتحصيل متعلّقيهما من الغير، وكما لا يعقل في الارادة التكوينية ارادة فعل وارادة عدمه، كذلك حال الإرادة التشريعية والتي هي ارادة الفعل من الغير. كما أنّ القائل بأنّ المصلحة قد تكون في الجعل إنّما يقول به في الأحكام الظاهرية الطريقية لا الواقعية، فامتناع تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد أمر لا شك فيه ومتسالم عليه.

ص ٢٨ قوله: (وهذا رغم كونه وجدانياً يمكن البرهنة عليه بأحد بيانين...).

حاصل البيان الأوّل: انكار انحلال مبغوضية المركب بلحاظ أجزائه، بأن يكون جزء المركب مبغوضاً ضمناً؛ لأنّ هذه المبغوضية إذا كانت لا تقتضي شيئاً

فهو خلف فرض فعلية البغض، وإذا كانت تقتضي اعدام ذلك الجزء كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمني على البغض الاستقلالي، وأنّه لابد من اعدام جميع الأجزاء، وهو غير معقول وخلف المطلب، وإن كانت تقتضي اعدام المجموع فهذا هو المبغوض الاستقلالي لا الضمني.

إن قلت: يمكن افتراض انّ البغض الضمني يقتضي اعدام الجزء مشروطاً ومقيداً بفرض تحقق الأجزاء الأُخرى للمركب، فهو بغض مشروط، وهذا نظير ما سيأتي قبوله من السيد الشهيد ﵀ من انّ حب الجامع يستلزم حب الفرد مشروطاً بانتفاء سائر الأفراد.

قلنا: هذا أيضاً غير معقول؛ لاستلزامه فعلية بغض كل الأجزاء حين تحققها جميعاً لتحقق شرط مبغوضيّة جميعها، فيكون أكثر من البغض الاستقلالي المتعلّق بالمجموع، وهذا محال أيضاً، فإنّ تحقّق المبغوض لا يوجب تبدّل المبغوضية من المجموع إلى الجميع.

وهذا البيان غير تام، بل الصحيح معقولية البغض الضمني، أي انحلال البغض كالحب بلحاظ اجزاء متعلّقه فيكون كلّ جزء مبغوضاً ضمناً كما في الحب، إلّا أنّ الفرق بينهما انّ الحبّ الضمني للجزء مطلق، بخلاف البغض الضمني للجزء ـ كما أشرنا ـ فإنّه مشروط بتحقق سائر الأجزاء، وما ذكر من اشكال لزوم فعلية بغض كلّ الأجزاء حين تحققها غير صحيح؛ لأنّ تحقق المبغوض يوجب زوال البغض فعلية أو فاعليةً واقتضاءً على الأقل، فلا يلزم أن يكون اقتضاء المبغوض الضمني أكثر من الاستقلالي، وهذا واضح. بل لا معنى لانكار انحلال البغض المتعلّق بالمركب بلحاظ اجزائه ضمناً، فإنّ هذا الانحلال عقلي بديهي،

وانكاره يستلزم التناقض والخلف؛ لأنّ فرض كون المتعلّق مركباً مساوق مع وجود اجزاء لمعروض البغض، فيكون كل جزء منه أيضاً معروضاً للبغض لا محالة، وخلاف هذا خلف ومحال.

والصحيح قبول روح البيان الثاني بتوضيح انّ البغض الضمني حيث انّه مشروط فعليةً أو فاعلية واقتضاءً بتحقق سائر الأجزاء فلا محالة يكون متعلقه مقيداً أيضاً بسائر الأجزاء لا مطلقاً - لأنّ قيود الحرمة قيود للحرام أيضاً - فلا ينافي تعلّق البغض الضمني بالطبيعة المقيدة مع تعلّق الحب بجامع تلك الطبيعة لتعدد المحبوب والمبغوض بالذات، فإنّ الجامع والطبيعي في الذهن بنحو صرف الوجود غير الفرد والحصة المقيدة منه، كما أنّ اقتضاء حب الجامع لا ينافي اقتضاء بغض الحصة المقيدة والفرد، فلا تنافي بينهما لا بلحاظ المعروض ولا بلحاظ الاقتضاء.

ومنه يعرف انّه لا نحتاج إلى جعل التضاد بين الحب والبغض بالعرض وبلحاظ اقتضائهما لا نفسيهما - كما هو ظاهر البيان الثاني في الكتاب، ولا يبعد صحته أيضاً - والنتيجة إلى هنا انّه لا محذور في تعلّق الحب بالجامع بنحو صرف الوجود والبغض بحصة مقيدة وفرد منه.

ص ٣٠ قوله: (وعليه فلا اجتماع للمحبوبية والمبغوضية على مركز واحد...).

ينبغي أوّلاً تحرير محلّ النزاع وجهة البحث وملاكاته:

أمّا جهة البحث: فلا إشكال في عدم إمكان الأمر بعنوان والنهي عن نفس ذاك العنوان كما في صلّ ولا تصلّ للزوم اجتماع الضدين فيه إمّا للتضاد بين نفس

الأحكام بما هي ارادة وتصدٍّ من المولى أو بلحاظ مباديها من الحب والبغض والمصلحة التامة والمفسدة التامة غير المنكسرتين، والتضاد في نفسه محال، من غير ارتباط بمرحلة الامتثال والقدرة عليه والتـي هـي مـرحـلة مـتأخرة عن الحكم ومشروطة بفرض وصول الحكم؛ ولهذا يكون بين دليليه التعارض لا التزاحم.

وهذا المحذور لا شك في ارتفاعه إذا فرض تعدد العنوان والمعنون ولو فرض تلازمهما في الوجود، حيث قد يرد فيه محذور من ناحية أُخرى كعدم القدرة على الامتثال إلّا انّه أجنبي من جهة البحث في باب اجتماع الأمر والنهي وهو لا يوجب التعارض أصلاً كما في التلازم الاتفاقي الذي يدخل في باب التزاحم، وقد يوجبه ولكنه أجنبي عن جهة البحث في المقام، كما في التلازم الدائمي كالضدين الذين لا ثالث لهما.

وأمّا محلّ البحث فهو ثبوت هذا المحذور أو عدم ثبوته إذا فرض تعدد متعلّق الأمر والنهي بأحد النحوين التاليين:

١ ـ أن يتعدَّد العنوان المنطبق على مجمع واحد كما في صلّ ولا تغصب.

٢ ـ أن يتحد العنوان ولكن الأمر يتعلّق بالجامع بنحو صرف الوجود، والنهي يتعلّق بفردٍ منه كما في صلّ ولا تصلّ في الحمام.

وظاهر كلمات جملة من الأعلام أنّ البحث مختص بـالمورد الأوّل وأنّـه بحث صغروي، بعد الفراغ كبروياً عن عدم امكان اجتماع الأمر والنهي في معنون واحد إذا كان واحداً، أي التركيب بينهما اتحادياً، فيبحث عن أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون فيكون كالفعلين المتلازمين فيكون التركيب انضمامياً

أم لا يوجب ذلك، فيكون التركيب بينهما اتحادياً فلا يجوز الاجتماع.

وقد اهتم الباحثون المتأخرون على هذا الأساس بتنقيح البحث عن أنواع العناوين الاشتقاقية والماهوية والانتزاعية وأنّ أيّاً منها يلزم من تعدده تعدد المعنون، وأيّاً منها لا يلزم منه ذلك، ولكن الصحيح أنّ هذا وجه واحد وملاك من ملاكات الجواز وفي قباله ملاكان آخران مهمّان:

أحدهما ـ أنّ نفس تعدد العنوان كافٍ للجواز وإن كان التركيب اتحادياً في المعنون.

الثاني ـ أنّ تعلّق الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود والبدلية يكفي لجواز الاجتماع مع الحرمة المتعلقة بالفرد حتى مع وحدة العنوان، فضلاً عن تعدّده.

والبحث في هذين الملاكين كبروي ـ كما هو واضح ـ ولو تمّ أحد هذين الملاكين فسوف لا يدع مجالاً للحاجة إلى البحث الصغروي عن الملاك الذي ذكره المشهور للجواز وهو تعدّد المعنون، كما أنّ الملاك الثاني من هذين الملاكين أوسع مورداً من الأوّل، حيث يوجب شمول البحث للمسألة الأُولى في الكتاب، أي فرض وحدة العنوان كالأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام، ولهذا جعل السيد الشهيد ﷺ البحث بالنحو المذكور في المسألة الأُولى، فلابدّ من ملاحظة الملاكين المزبورين.

أمّا الملاك الأخير للجواز ـ وهو الأوّل بحسب ترتيب الكتاب ـ ففي قباله تقريبات ثلاثة للامتناع:

١ ـ لزوم اجتماع الحرمة الضمنية والوجوب الاستقلالي في الجامع وهو

كالحرمة الاستقلالية والوجوب الضمني ممتنع اجتماعهما في عنوان واحد ولو مشروطاً بشرط.

وجوابه ما تقدّم من عدم وحدة معروضيهما لا بالذات ولا بالعرض، وعدم التمانع بين اقتضائيهما، فلا محذور.

٢ ـ لزوم التضاد بلحاظ لازم ايجاب الجامع وهو الاباحة والترخيص في تطبيقه على كلّ فرد حتى الفرد المحرّم، وهو ضد الحرمة فيلزم اجتماع الضدين فيه.

وجوابه ما في الكتاب.

٣ ـ ما ذكره السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ واختاره من استلزام حبّ الجامع بنحو صرف الوجود حبّ الفرد أي سريان الحب اليه ولكن مشروطاً بترك الأفراد الأُخرى ولو اختياراً، وليس المقصود تعدد المحبوب بذلك عند ترك جميع الأفراد، بل المحبوب في الحبّ المشروط هو الجامع بين عدم الشرط وفعل الجزاء، والذي يرجع هنا إلى حب أحد الأفراد على سبيل البدل وبنحو المعنى الحرفي لعنوان أحدها، والذي يكون كل فرد بعنوانه محبوباً بدلاً كالخصال الثلاث. وعنوان أحدها عنوان يخترعه الذهن كما سيأتي في التحفّظ الأوّل، الذي سيأتي من قبل السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾.

وإن شئت قلت بأنّ ما يوجده المكلّف أو الفاعل في الارادة التكوينية يكون هو محبوبه بنحو صرف الوجود، وليس المقصود سراية الحبّ إلى الوجود الخارجي ليقال بأنّ هذا محال، بل المقصود سرايته إلى الحصّة والفرد الخارجي من الجامع، مع قطع النظر عن وجودها، نظير ما سيأتي من تعلّق الحب بالماهية

الخارجية، مع قطع النظر عن وجودها في المسألة الثانية.

وهكذا يظهر أنّه بناءً على قبول السراية بالمعنى المذكور يلزم التضاد في مبادئ الحكمين وروحهما ولو مشروطاً وهو محال، فإنّ اجتماع الضدين حتى مشروطاً وفي حال واحد على عنوان واحد محال، فلابد وأن يتقيد متعلق الأمر وهو الجامع بغير الفرد المحرم وهو معنى الامتناع.

وفيه: أوّلاً ـ ما أفاده السيد الشهيد ﭬ خارج البحث وذكرناه في الهامش المذكور في (الصفحة ٣٩).

وحاصله: انكار تقوّم الأمر أو النهي بالمحبوبية والمبغوضية. نعم، لو قيل أنّ ظاهره العرفي إذا كان خطاباً لفظياً، فالامتناع عرفي اثباتي لا ثبوتي (راجع الهامش).

ونضيف عليه انكار الظهور العرفي للأمر والنهي في المحبوبية والمبغوضية أصلاً. نعم، قد يدّعى ظهور دليل حرمة الفرد والحصة المقيّدة في تقييد الأمر بالجامع بغير ذاك الفرد في نفسه ومن غير ناحية الامتناع العقلي، وذاك بحث آخر.

وثانياً ـ انكار السراية المذكورة امّا من أصلها ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ حب الجامع لا يرجع إلى حب الفرد مشروطاً فإنّ التخيير العقلي لا يرجع إلى التخيير الشرعي حتى في عالم المبادىء، فلا وجه لما يترائى من كلمات المحقق العراقي ﭬ في المقام، وكأنّه وافقه السيد الشهيد ﭬ في باب الحب، أو في خصوص مورد يكون فيه الفرد محرماً ومبغوضاً ـ لوجود مفسدة تامة فيه ـ فيبقى حب الجامع على حاله، ولا منافاة بينهما، نظير ما يقال في بحث الملازمة

بين حب شيء وحب مقدمته من عدم سريان الحب إلى المقدمة المحرمة مع وجود المباحة واختصاصها بالمباحة.

لا يقال: الوجدان يحكم بأنّ الفرد للجامع المطلوب بنحو صرف الوجود حينما يحقّقه المكلّف أو المريد له يراه أنّه محبوبه، وهذا لا يمكن أن ينطبق على الفرد الذي يراه مبغوضاً له، إلّا إذا كان المبغوض هو القيد أو التقيّد لا المقيّد والحصّة من الجامع، فإنّ هذا معناه أنّ تلك الحصّة من الطبيعة الموجودة في الخارج محبوبة ومبغوضة في نفس الوقت، وهو من اجتماع الحب والبغض ـ أي الضدين ـ في شيء واحد.

فإنّه يقال: هذا صحيح لو لوحظت الحصة والطبيعة الموجودة في الخارج من دون أية خصوصية معها حتى خصوصية كونها تلك الحصة وضمن ذاك الوجود الخارجي، وأمّا مع أخذ هذه الخصوصية في متعلّق النهي ـ كما هو المفروض ـ فلا تكون تلك الطبيعة إلّا مبغوضاً ضمنياً، وقد تقدّم عدم امتناع اجتماعه مع حب الطبيعة والجامع.

وممّا يشهد على ذلك وجدانية إمكان وجود مصلحة في الجامع محبوبة ومفسدة في الفرد مبغوضة مع تحقق المصلحة به أيضاً، وكذا وجدانية إمكان تحريم مجموع أمرين: كأن يقول: (لا يجوز أكل السمك مع اللبن جمعاً ولكن يجب أكل السمك)، فلو أكل السمك مع اللبن كان امتثالاً للواجب بلحاظه، وعصياناً من ناحية الجمع بين أكله مع شرب اللبن.

وعلى هذا الأساس لا مجال للكسر والانكسار في مبغوضية الفرد أيضاً بين مصلحة الجامع المنطبق فيه ومفسدة الفرد، خلافاً لظاهر كلام الأُستاذ الشهيد ﷺ

المنقول عنه في الهامش.

والظاهر أنّ ذلك منه مبني على قبول سراية الحبّ إلى الفرد، فيلزم الكسر والانكسار فيه، امّا إذا أنكرنا ذلك فلا وجه للكسر والانكسار لا في الفرد المبغوض ولا الجامع المحبوب؛ لعدم التنافي بين تأثيريهما في الحبّ والبغض لا بلحاظ نفس حبّ الجامع وبغض الفرد، ولا بلحاظ اقتضائهما لفعل الجامع وترك الفرد، فإذا كانت مصلحة الجامع أقوى يكون الفرد مبغوضاً أيضاً، والوجدان شاهد على ذلك، فإنّ دفن المسلم في مقبرة الكافر ـ مثلاً ـ مع إمكان دفنه في مكان آخر مبغوض حتى إذا فرض أنّه في فرض الانحصار يكون غير مبغوض أو محبوباً، وهذا شاهد على عدم الكسر والانكسار في حب الجامع وبغض الفرد مع وجود المندوحة.

لا يقـال: لو فرض عدم سراية الحب من الجامع البدلي إلى الفرد فلماذا يحكم بالكسر والانكسار وتغليب الأقوى من المحبوبية والمبغوضية في مورد عدم المندوحة؟ فإنّ الانحصار وعدم وجود فرد آخر ـ بناءً على عدم السراية ـ لا ينبغي أن يؤثّر في المحبوب والمبغوض.

فإنّه يقـال: هذا صحيح، فإنّ الكسر والانكسار ليس بلحاظ الحب والبغض بالدقة، فإنّهما يتعلّقان بما لا يكون مقدوراً أيضاً، وإنّما الكسر والانكسار بلحاظ الارادة والكراهة ـ أي التحريك والتحرك ـ فإنّهما اللذان لا يعقل بقائهما في مورد الانحصار وعدم المندوحة. على أنّه لو فرض تحقق السراية في هذا الفرض فلا ملزم لقبول ذلك في مورد وجود المندوحة.

ثمّ إنّه لا يصح الإشكال على القول بالسراية بالنقض بالمحبوب الضمني، كما

إذا قال: (أكرم عالماً عادلاً ولا تكرم عالماً فاسقاً) حيث لا إشكال في عدم سريان الحب الضمني للعالم إلى فرده وهو العالم الفاسق المحرّم إكرامه.

والوجه فيه أنّ المدّعي للسريان يدّعيه بلحاظ ما يصدق فيه العنوان المحبوب خارجاً، وأمّا ما لا يمكن أن يصدق عليه خارجاً لكونه مقيداً بما يمتنع صدقه عليه فلا مجال لتوهم السراية فيه، ومورد النقض من هذا الباب كما هو واضح.

وبهذا يثبت الجواز بالملاك الأوسع الشامل للمسألة الأُولى، بحيث يتعقل حرمة الفرد ووجوب الجامع بنحو صرف الوجود، غاية الأمر المكلّف امّا أن يأتي بالجامع بنحو صرف الوجود في غير الفرد المحرم ويترك ذلك الفرد، فيكون ممتثلاً لكليهما، أو يأتي بالجامع في ضمن الفرد المحرم فيكون عاصياً للحرمة وممتثلاً للوجوب.

ثمّ انّ البيان الذي ذكره المحقق العراقي ﷺ في المقام للامتناع في تقريرات بحثه [١] يتألف من مقدمتين:

الأُولى ـ سريان الحب والارادة من الجامع إلى الأفراد بلحاظ حدها الجامعي المقوّم للأجناس والفصول العالية المنطبقة عليها دون حدودها الشخصية المقومة لسافلها وجزئيتها؛ لأنّ هذا الحد والحيثية في الأفراد عين الطبيعي والقدر المشترك.

الثانية ـ إذا كان في الجامع مصلحة وفي الفرد مفسدة فلا محالة يقع بينهما التنافي في مقام التأثير وعروض الأمر والنهي والمحبوبية والمبغوضية حيث انّه

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٤٢٥ ـ ٤٢٧.

بلحاظ الحد الجامعي والحيثية المشتركة لا يمكن طروّ الصفتين المتضادتين من المحبوبية والمبغوضية للزوم التضاد، وحينئذٍ لو كانت مفسدة النهي أقوى من مصلحة الأمر فقهراً تصير الجهة المشتركة بجميع حدودها بمقتضى المـفسدة العالية مبغوضة محضاً لا محبوبة فيمتنع شمول الأمر لها.

نعم، إذا كانت مصلحة الأمر أقوى من المفسدة جاز الاجتماع فيما إذا كان الأمر بنحو صرف الوجود حيث تكون الحيثية والحد الجامعي في الفرد محبوبة لأقوائية المصلحة وغلبتها للمفسدة فيه وفي نفس الوقت يكون الفرد بحدوده السافلة المشخصّة للجامع مبغوضة بالفعل حيث لا تزاحمها المصلحة لكونها في الحد الجامعي. وسمّى ذلك بجواز الاجتماع على أساس اختلاف الحدود.

وهذا البيان فيه مواقع للنظر:

الأوّل: المقدمة الأُولى مبنية على القول بالسراية والذي قبله السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ أيضاً، وقد عرفت عدم صحته.

إلّا أنّ ظاهر بيان هذا المحقّق أنّ السريان من جهة العينية بين الجامع والفرد بحدّه الجامعي، وهذا قد تقدّم في بيانات السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ بطلانه، فإنّ الصورة الذهنيّة والمعروض بالذات للجامع غير الفرد، فلا اجتماع على معروض واحد؛ ولهذا لم يقبل هذا الاستدلال السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ وإنّما وافق على السراية من باب رجوع التخيير العقلي إلى الشرعي في عالم المحبوبية والمـبغوضية، وادّعـى وجدانية ذلك كما تقدّم، وتقدّم عدم شهادة الوجدان بذلك بل بخلافه.

الثاني: ما تقدم أيضاً من انّه لو سلمنا السراية والكسر والانكسار بلحاظ عالم الحبّ والبغض، فلا وجه لسقوط الخطاب والأمر بالجامع؛ لعدم تقوّم الأمر

والنهي بالحبّ والبغض في المتعلّق، سواءً كانت المفسدة في الفـرد غـالبة أم مغلوبة لمصلحة الأمر بلحاظ الفرد.

الثالث: لو سلّمنا السراية فلماذا يفترض في صورة غلبة المصلحة الجواز وبقاء المبغوضية في الفرد بحدودها الشخصية السافلة والمحبوبيّة في الفرد بحدّه الجامعي؟ فإنّ المفروض كون المفسدة في الفرد بجميع حدودها العالية والسافلة لا خصوص حدودها السافلة التي تعني الخصوصية فإنّها لم تكن فيها المفسدة وإنّما المفسدة في المتخصص، كما أنّ ظاهر دليل النهي مبغوضية الفرد أيضاً، كما أنّ مقتضى السراية محبوبية الفرد، فلابد من القول بالامتناع في هذه الصورة أيضاً، لا حمل النهي على النهي عـن الخـصوصية والقـيد أو التـقيّد، والذي لا إشكال في جوازه.

الرابع: لو سلّمنا كلّ هذا الطراز من التحليل وقبلنا التفصيل المذكور فـي كلامه، فنتيجة هذا المسلك عملياً هو القول بالجواز مطلقاً؛ إذ يكون مقتضى القاعد التمسك باطلاق الأمر والنهي في الفرد؛ إذ لا مانع منهما وبهما يستكشف أقوائية مصلحة الجامع ومحبوبيته في الحد الجامعي مـع بـقاء مـفسدة الفـرد ومبغوضيته في حدّه الشخصي من دون تناف وتعارض بينهما.

نعم، في خصوص فرض الانحصار في الفرد المحرّم يقع التعارض والتساقط بين الدليلين؛ لعدم امكان امتثالهما معاً، وذاك خارج عن هذا البحث، كما أنّ عدم إمكان قصد التقرّب بالفرد المحرّم وبالتالي بطلانه إذا كان عـبادياً أيـضاً خارج عن هذا البحث.

وأمّا الملاك الثاني ـ وهو كفاية تعدد العنوان للـجواز، فـقد أفـاد السـيد

الشهيد ﷺ ابتداءً بأنّه قد يتوهم كفاية تعدد الوجود الذهني للجواز حتى إذا كان العنوان واحداً بعد المفروغية عن أنّ الأحكام بمباديها يستحيل أن تعرض على الخارج وتكون من اعراضه بل هي من أعراض النفس والصور الذهنية ـ وهذا ما يبرهن عليه في الكتاب بعدة تقريبات فنية ـ ومعه فيكفي تعدد التصور والوجود الذهني حتى للعنوان الواحد للجواز لتعدد المعروض وهو الوجود الذهني.

والجواب: ما أفاده من أنّ الوجود الذهني له حيثيتان ولحاظان: لحاظه بالحمل الشائع وحقيقته من كونه وجوداً في النفس أو الذهن وهو بهذا اللحاظ متعدد حتى مع وحدة العنوان كلما تعدد التصور والوجود في الذهن، ولحاظه بالحمل الأولي أي لحاظ الصورة المنطبعة والموجودة بذاك الوجود الذهني ـ وهذه من مختصات الوجودات الذهنية بهذا المعنى ـ وهذا واحد مع وحدة العنوان والأمر والنهي ـ بل وكل الصفات النفسانية ذات الاضافة ـ إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية بهذا اللحاظ لها، أي ان تلك الصفات مضافة إلى الصور الذهنية بالحمل الأولي لا بالحمل الشايع، فمع وحدة الصورة الذهنية بالحمل الأولي يلزم التهافت في الأمر بها والنهي عنها لا محالة، فلابد من تعدد العنوان.

وأمّا كفاية ذلك وعدم الحاجة إلى تعدد المعنون ـ كما شرطه مشهور المحققين ـ فقد أثبته السيد الشهيد ﷺ ببيان انّ الوجه في توهم الحاجة إلى تعدد المعنون ما قد يترآى من كلماتهم من انّ الأحكام متعلقة بالعناوين بما هي فانية في الخارج وحاكية عن الواقع لا بما هي هي في الذهن فلا محالة لابد من تعدد الخارج والمعنون.

إلّا أنّ هذه مغالطة كشف السيد الشهيد ﵀ الوجه عنها ببيانين:

أحدهما: أنّ فناء العنوان في المعنون ليس إلّا عبارة أُخرى عن لحاظ العنوان بالحمل الأولي ولا يعقل فيه معنى آخر، إذ لو أُريد أنّ الذهن يتخذ العنوان قنطرة لجعل الحكم على الخارج فهذا خلف ما تقدم من البراهين وما هو بديهي من استحالة عروض الحكم على الخارج. وإن أُريد أنّ الذهن من خلال العنوان يدرك المعنون فيجعل الحكم عليه فهذا واضح البطلان؛ إذ لا يوجد ادراك آخر للذهن غير نفس العنوان، بل لا يعقل ادراك المعنون إلّا بادراك عنوانه.

إذاً فلا حقيقة للفناء والحكاية والمرآتية إلّا ما أشرنا إليه من انّ كل عنوان بالحمل الأولي يرى كأنّه الخارج. إلّا أنّ هذا مجرد رؤية وإلّا فالفاني والمفني فيه شيء واحد ليس إلّا، وليس الخارج إلّا المفني فيه بالعرض لا بالحقيقة. وعليه فمع تعدد العنوان يتعدد المفني فيه لا محالة، فلا اجتماع للضدين على معروض واحد.

الثاني: أنّنا لو سلّمنا سريان الحكم من خلال العنوان إلى محكيه في الخارج مع ذلك لا يلزم تعدد المعنون؛ لأنّ كلّ عنوان لا يحكي عن الخارج إلّا بمقداره، ولا يمكن أن يحكي الحيثية المحكية بالعنوان الآخر ـ كما تقدم في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص ـ فالمحكي والمفني فيه الخارجي أيضاً متعدد مع فرض تعدد العنوان، ولا موجب لتوهم سراية الحكمين المتضادين من أحدهما إلى الآخر سواءً كان وجودهما العيني متحداً أو متعدداً، أي سواء كان التركيب بينهما اتحادياً أو انضمامياً، فلا محذور من ناحية المعروض بالذات وبالعرض للحكمين.

وأمّا ما تقدم من الوجهين السابقين للامتناع في المسألة الأُولى فهما أيضاً لا يجريان هنا؛ لأنّ الحصة التي يسري اليها الحب من الجامع أو يستلزم الترخيص فيه إنّما هو حصة عنوان الصلاة وهي غير الحصة من عنوان الغصب، فلا سراية للحبّ من متعلقه إلى متعلّق البغض في الفرد المبغوض أيضاً، والنتيجة جواز الاجتماع في مثل (صلّ ولا تغصب) رغم عدم الجواز في مثل (صلّ، ولا تصلّ في الحمام).

ثمّ ذكر تحفظات ثلاثة لهذا الملاك للجواز بعد قبوله:

أحدها ـ أن لا يكون الواجب عبادياً وإلّا بطل؛ لعدم امكان قصد التقرب بالمحرم ولو بعنوان آخر إذا كان واصلاً، وهذا بخلاف ما إذا فرض تعدد المعنون.

الثاني ـ أن لا يكون العنوان المأمور به مشيراً ومعرفاً إلى عنوان آخر كما في العناوين الذهنية الاختراعية كعنوان أحد الخصال، فإنّ المأمور به عندئذٍ هو نفس العناوين التفصيلية بنحو التخيير الشرعي فيمتنع النهي عنها.

الثالث ـ أن لا يكون بين العنوانين مفهوم وجزءٌ عنواني مشترك بل لابد من تباينهما مفهوماً، وإلّا لزم الاجتماع بلحاظ العنوان المشترك لوحدته.

ويقرب من أصل هذا الملاك للجواز في روحه ما رأيته للسيد الامام ﷺ في كتابه المطبوع بقلمه الشريف أخيراً[١]، وكذلك ما في الدرر للشيخ الحائري ﷺ فراجع.

---

(١) تحت عنوان: مناهج الأُصول: ج ١.

ولنـا في المقام تعليقان:

أحدهما ـ على ما أفاده من عدم جريان كلا الوجهين السابقين للامتناع في المسألة الأُولى هنا. فإنّ الوجه الذي قبله السيد الشهيد ﷺ لا يجري هنا؛ لأنّ رجوع التخيير العقلي إلى الشرعي إنّما يكون من خلال نفس العنوان لا العنوان الآخر ولكن الوجه الثاني أي وجه الميرزا النائيني ﷺ يجري هنا، إذ مـقتضى إطلاق الواجب للفرد المتحد مع عنوان الغصب جواز تطبيق الواجب عليه وهو منافٍ مع تحريمه ولو بعنوان آخر كالغصب لا محالة.

نعم، لو أنكرنا أصل الدلالة على الجواز العقلي ـ كما هو الصـحيح ـ وأنّ المدلول للاطلاق إنّما هو الجواز الوضعي أو الحيثي أي من حيث كونه حـلاً لا بأي عنوان آخر لم يجر هنا.

إلّا أنّ هذا اشكال في أصل هذا الوجه وكبراه. ولعلّه لذلك في الحلقات فصل السيد الشهيد ﷺ بين الوجهين [١].

ثانيهما ـ الإشكال في أصل هذا الملاك للجواز، فإنّ ما ذكر فيه من أنّ الفنائية والمرآتية لا يراد بها جعل الحكم أو عروضه على الخارج وإن كان صحيحاً كما أنّ عدم حكاية العنوان لعنوان آخر أي لغير الحيثية المحكية به مطلب صحيح تام، إلّا أنّ كلّ ذلك لا يكفي لاثبات الجواز وكفاية تعدد العنوان فيه إذا لاحظنا مطلباً يمكن استفادة كـونه مـصادرة مـفروغاً عـنها فـي كـلمات المـحققين المتأخرين، وحاصله: انّ العنوانين المتعددين إذا كـانا بـحسب نـظر الذهـن متصادقين، أي مما يمكن أن ينطبق ويصدق أحدهما على الآخـر بـالحمل

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٤٠١.

الشائع وإن كانا متباينين مفهوماً وبالحمل الأولي فلا يعقل تعلّق الحب بأحدهما مطلقاً والبغض بالآخر كذلك، للزوم التهافت في مورد التصادق بحسب لحاظ الآمر ونظره من امكان تصادقهما في واحد، حيث انّه سوف يرى انّه يحب ويبغض فعلاً واحداً وحركة واحدة، إلّا إذا فرض تعدد المعنون والفعل في الخارج، وهذا هو الملاك الثالث للجواز الذي سلكوه.

والحاصل: تعدد العنوان يفيد في أن يلاحظ الجاعل تعدد المفهومين والملحوظين بالذات لا بالعرض بمعنى محكيّهما في الخارج، وحيث انّ الأمر والنهي والحبّ والبغض يتعلقان بالعناوين بما هي حاكية عن الخارج فهذا وحده كافٍ لعدم إمكان جعل الأمر والنهي عليهما على اطلاقيهما الشامل لصورة انطباقهما وتصادقهما على فعل واحد خارجي، والبرهان على ذلك امتناع جعل الأمر الشمولي بنحو مطلق الوجود على أحدهما مع النهي عن الآخر جزماً مع قطع النظر عن مسألة القدرة على الامتثال. فإذا قلنا باستحالة الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود وسرايته إلى الفرد كان الامتناع ثابتاً فيه أيضاً.

ويمكن أن يجاب على هذه الملاحظة بأنّ عدم الامكان في الأمر الشمولي ليس من جهة التضاد إذا تعدد العنوانان والماهيّتان، بل من جهة عدم إمكان الامتثال؛ ولهذا لو أمكن للآمر أن يفصّل بين الماهيتين والعنوانين في الوجود لأمر بذلك، وهذا يعني أنّ المحذور بحسب الحقيقة بلحاظ المنتهى والامتثال لا بلحاظ المبدأ، وأنّ تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر لا تضاد فيه؛ ولهذا يمكن أن يجتمعا، نظير حب المصلحة وبغض المفسدة في الفعل الواحد، مع أنّه لا يمكن الأمر بتحصيل تلك المصلحة والنهي عن المفسدة، وهذا بخلاف العنوان الواحد، فإنّ اجتماع الحب والبغض فيه بنفسه محال، ولا يمكن أن يتحقق في

نفس الأمر والواقع، ففيما نحن فيه الماهية الخارجية المتعدّدة ذاتاً إحداهـما محبوبة والأُخرى مبغوضة، فلا اجتماع للضدين.

نعم، إذا قيل بتعلّق الأمر أو النهي بالوجود الخارجي أو سراية الحب مـن الجامع إلى الحصة والفرد لزم التضاد، إلّا أنّ الأوّل تقدّم امتناعه، والثاني تقدّم عدم صحته مع تعدد العنوان حتى لو قيل به في فرض وحدة العنوان، وبما أنّ الأمر يكون بدلياً لا شمولياً فلا محذور مع تعدّد العنوان لا بلحاظ المبدأ ولا بلحاظ المنتهى كما أفاده السيّد الشهيد ﴿قدس سره﴾.

ص ٤٢ قوله: (وأيّاً ما كان فقد ذكر المحقق الخراساني ﴿قدس سره﴾ ...).

أشكلت عليه مدرسة الميرزا النائيني ﴿قدس سره﴾ بأنّ هذا دليل إمكان الاتحاد لا ثبوته فقد يكون متعدداً، والظاهر أنّ دليله على الاتحاد هو صحّة الحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد في الوجود، وما ذكره لدفع توهم أنّه كيف تنطبق عناوين عديدة مع وحدة الوجود، والله العالم.

ص ٤٢ قوله: (والمحقق النائيني ذكر ...).

عبارات الميرزا النائيني ﴿قدس سره﴾ وتعبيراته في تقريريه مختلفة، وروح مـقصوده أنّ العنوانين المنطبقين على فعل المكلّف إذا كانا مـن قـبيل المشـتقين فـهذا لا يوجب تعدد المعنون ولو كانت النسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنّ صـدق المشتق على مصداقه بالذات بلحاظ الذات المأخـوذة فـيه والصـادقة عـلى الماهيات والمقولات المتعددة، وليس اختلافها بالحقائق حـيثية دخـيلة فـي صدقها، وإنّما تمام الحيثية الدخيلة في الصدق تلبسها بالمبدأ فيكون المبدأ أيضاً حيثية تعليلية لصدقها على الذات.

وأمّا إذا كان العنوانان من قبيل العناوين المبدئية لا الاشتقاقية فالعنوان الحقيقي المبدئي صدقه على مصداقه بالذات إنّما يكون باعتبار أنّ فيه تمام حقيقته وذاته فتكون تلك الحقيقة حيثية تقييدية في الصدق، وعندئذٍ إذا كان بينهما عموم من وجه ـ أي افتراق من كل جهة ـ لزم أن يكون وجودهما في المجمع بنحو التركيب الانضمامي بين وجودين لا الاتّحادي (والتركيب الانضمامي عند الميرزا النائيني ﷺ أشد من التركيب بين العرض ومحله أو الاعراض في محل واحد على ما سيأتي توضيحه) لاستحالة الاتّحاد بينهما، امّا بتعبير لزوم أن يكون لوجود واحد ماهيتان عرضيتان وهو محال، وإنّما يعقل ذلك في الماهيات المتداخلة الطولية، أو بتعبير أنّ كون حيثيّة صدقٍ تقييدية يعني أنّ تلك الحيثية تمام حقيقة ذلك العنوان وذاته، وعندئذٍ لو كان بينهما افتراق مع وحدة الحقيقة لزم الخلف.

أو بتعبير أنّ تلك الحيثية هي جهة الصدق بنحو التقييد فإذا افترقا كان معناه تعددها، فسواء كان جوهراً أو عرضاً أو مقولة انتزاعية اضافية لزم تعددهما في المجمع، أي وجود احدى الجهتين والمقولتين غير الأُخرى أو واقعيتها غير الأُخرى (بناءً على واقعية الاضافات وامكان الحمل المواطاتي فيها).

ولا ينقض بالجنس والفصل؛ لأنّ الجنس مما يتقوّم بالفصل ويتحصل به، وهو لا يكون في العامين من وجه. أو بتعبير أنّ المبادئ مقولات بسيطة في الخارج لا مركبة من مادة وصورة، ومن هنا يكون ما به الاشتراك فيما بينها عين ما به الامتياز، وليس عنوان الماهية أو المقولة أو الحركة إلّا عنواناً انتزاعياً لها، وحينئذٍ لا يعقل التركيب الاتحادي فيما بينها؛ إذ يلزم أن يكون ما به امتيازها في المجمع غير ما به اشتراكها وهو خلف.

هذه تعابير مختلفة لمطلب الميرزا النائيني ﷺ روحها واحدة.

ومنه ظهر جواب الاشكال عليه من قبل السيد الخوئي ﷺ في العناوين الانتزاعية فإنّه لا فرق في روح هذا البيان بين المقولات والماهيات المتأصلة والانتزاعية إذا قبلنا حمل المواطاة فيها كما قبلنا أنّ التقدم غير المتقدم.

وأمّا الاعتراضان اللذان سجلهما السيد الشهيد ﷺ على الميرزا النائيني ﷺ، فالأوّل منهما صحيح، إلّا أنّ الميرزا لعلّه كان يلاحظ مرحلة الاثبات أيضاً، فإنّه من أين نثبت أنّ العنوانين عرضيان وليسا متداخلين وطوليين إذا كانا متساويين في الصدق أو بينهما عموم مطلق.

وأمّا الثاني منهما ـ وهو أنّ عنوان الفعل مأخوذ ومستتر بحسب النظر الأُصولي في كل عنوان مأمور به أو منهي عنه فيكون اشتقاقياً بالدقة وإن كان مبدئياً بحسب كلام اللغوي ـ فهذا من الخلط بين الفعل بمعناه العرفي والفعل بمعناه المقولي.

وتوضيح ذلك: أنّ عنوان الفعل والحركة ونحو ذلك عنوان عرفي انتزاعي منتزع من مقولات متعددة لأفعال المكلفين، فالنية فعل والسجود فعل والمشي فعل للملكف وهي من مقولات متعددة متباينة بحيث يستحيل اتحادها في الوجود، بل هي عوارض متعددة على المكلّف الفاعل لها، وقد يكون بينها تركيب انضمامي واجتماع في مورد، ولكن كل فعل منه غير الآخر في الوجود والحقيقة والعين. وعنوان الفعل أو الحركة ليس مقولة حقيقية بل عنوان منتزع كعنوان الذات والشيء يصدق على الأضداد والمتباينات بل الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة.

وعندئذٍ يقال: إن كان المدّعى أنّ العناوين المبدئية المأمور بها والمنهي عنها كلها من سنخ فعل مقولي واحد للمكلفين فهو واضح البطلان، وإن أُريد أنّ هذه العناوين كلّها قد أُخذ فيها مفهوم الفعل العرفي الانتزاعي والحيثيات المبدئية حيثيات تعليلية فتكون كالعناوين الاشتقاقية. فهذا بلا موجب، بل خلف فرض مبدئية هذه العناوين وتقييدية جهة الصدق فيها.

وإن أُريد أنّه لا يمكن أن يتعلّق أمر أو نهي إلّا بعنوان الفعل العرفي غير المقولي فهذا أيضاً واضح البطلان، إذ كما يمكن الأمر به يمكن الأمر بأيّة مقولة أُخرى حقيقية قابلة للصدور عن المكلّف، أي يتمكن المكلّف من ايجاده.

ومنه يظهر عدم تمامية ما فُرّع عليه من ثبوت الامتناع بناءً على الملاك الثاني للجواز المختار عند سيدنا الشهيد ﵁ وهو كفاية تعدد العنوان في الجواز لصدق التحفظ الثالث وهو اشتراك العنوانين في مفهوم واحد، وهو الذات أو الفعل الذي له الاضافة، فيكون من الامتناع، فإنّ هذا غير صحيح؛ إذ لا اشتراك كذلك بين العناوين المبدئية البسيطة.

هذا، مضافاً إلى ما في هامش الكتاب من أنّه لا اشتراك بين المشتقات في جزء مفهومي أيضاً، فإنّ مفهوم الذات مفهوم انتزاعي يشار به إلى الوجود الخارجي، وليس مفهوماً عنوانياً مشتركاً بين العنوانين.

وإن شئت قلت: لا يلزم من انطباق عنوانين اشتقاقيين على فعل ومعنونٍ واحد اجتماع الحب والبغض على معروض واحد بالذات لا في الماهية الخارجية ولا الذهنية، وأمّا الوجود العيني الواحد خارجاً أو الطبيعة الخارجية المنطبق عليها مفهوم الذات في المشتقين فليس هو المعروض للأمر والنهي،

فالاشتراك في جزء لابد وأن يكون بأخذ عنوان حقيقي واحد في المفهومين، من قبيل؛ (أكرم العالم، وأكرم الفاسق) المنطبقين على اكرام العالم الفاسق، لا أخذ مفهوم اعتباري اختراعي كمفهوم الذات في المشتقات والتي لا تشير إلى ماهية ومفهوم معيّن.

هذا بناءً على القول بتركيب المشتق من ذات لها المبدأ، وأمّا بناءً على القول ببساطة المشتق فالأمر أوضح، فالتوسعة المذكورة للتحفّظ الثالث غير مقبولة.

وأمّا مقالة الميرزا النائيني ﷺ فالإشكال عليها:

أوّلاً ـ أنّ هذا يؤدي في العناوين الاشتقاقية إلى أن يكون العنوانان متباينين في الوجود والحقيقة غاية الأمر قائمان بموضوع واحد هو المكلف مثلاً؛ لكون كل منهما عارضاً عليه وحينئذ لا يصح حمل أحدهما على الآخر كما لا يصحّ حمل أي عرض على آخر وإن اجتمعا في معروض واحد.

وهذا لا اشكال في جوازه وخروجه عن محلّ البحث، نظير النظر إلى الأجنبية والصلاة أو التكلم في الدار المغصوبة فإنّ التكلّم أو التفكير في الدار المغصوبة ليس غصباً، وهذا بخلاف الصلاة أو السجود فيها، فإنّه بنفسه غصب وتصرّف في مال الغير، لا أنّه فعل ومقولة أُخرى مقارنة معه عارضة على المكلّف.

والحاصل: العنوانان امّا أن يكونا صادقين على مقولة واحدة فهذا لا يمكن في العناوين المبدئية عند الميرزا النائيني ﷺ أو يكونان صادقين على مقولتين عارضتين على المكلّف أو يكونان صادقين على مقولتين احداهما عارضة على الأُخرى ولا شقّ رابع. والأخير غير معقول؛ لأنّ عروض أحد الأعراض

المقولية على الأُخرى مستحيل بل لابد وأن يكون أحدهما جوهراً، ولا جوهر في المقام غير المكلّف بحسب الفرض، ولو سلّم امكانه فهو كالثاني خارج عن البحث؛ إذ لا تركيب بينهما ولا يصح حمل أحدهما على الآخر، فهما كالنظر إلى الأجنبية والصلاة. فلا يكون شيء من موارد حمل أحد العنوانين على الآخر في المجمع من مصاديق هذا التفصيل ـ أي من العناوين الاشتقاقية ـ باستثناء الجنس والفصل الحقيقيين، وهو خارج عن محل كلام الميرزا النائيني قدس سره؛ لأنّ النسبة بينهما ليس بنحو العموم من وجه.

فالتفصيل الذي ذكره لا موضوع له في العناوين المنطبقة على مجمع واحد، ويكون الحق فيها مع صاحب الكفاية من أنّ صحة حمل أحد العنوانين على الآخر في المجمع برهان على اتحادهما في المعنون الخارجي.

ولعلّ هذا هو روح مقصود السيد الشهيد قدس سره من اشكاله الثاني على الميرزا النائيني قدس سره أيضاً، وأنّ صدق العناوين المبدئية في المجمع دليل على كونها اشتقاقية، ولو بأخذ الذات أو الفعل أو نحو ذلك في معانيها، وإلّا استحال انطباقها على الآخر في المجمع.

وهذا الاعتراض التفت إليه الميرزا النائيني قدس سره حيث سلّم بأنّه لا تركيب بين العرض والموضوع أو الأعراض لموضوع واحد، وحاول الاجابة عليه في كل من تقريريه بما يرجع إلى أحد جوابين:

الأوّل: أنّ التركيب والصدق في المقام إنّما يكون لأجل تشخص كل من الصلاة والغصب بالآخر ويجري كل منهما بالنسبة إلى الآخر مجرى المشخِّص فتكون الصلاة متشخصة بالغصب ويكون الغصب متشخصاً بالصلاة، ومن

المعلوم أنّ كل طبيعي يوجد في الخارج لابد أن يكون محفوفاً بـمشخصات عديدة من مقولات متعددة والتشخص بذلك يكون في رتبة وجودهما ويكون من المشخص للصلاة هو الفرد الغصبي وبالعكس (١).

وفيـه: أنّ تشخص الكلي والطبيعي لا يكون بالماهيات والمقولات الأُخرى بل بالوجود على ما حقق في محلّه.

ولو فرض أنّه بذلك فهذا لا يمكن أن يكون في رتبة وجود الطبيعي إلّا في الجنس والفصل ولا يعقل في الأعراض كما هو المفروض في المقام، بل وجود العرض المشخص لماهية غير وجود تلك الماهية جزماً، ومن هنا لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، فليست العدالة زيداً أو انساناً وليس زيد أو الإنسان عدالة. فلا معنى لفرض كون المشخص للصلاة هو الفرد الغصبي وبالعكس إلّا العروض فيرجع لا محالة إلى أحد الفرضين المذكورين والذي تقدم خروجهما عن محل البحث مع كون الأخير منهما غير معقول في نفسه.

الجواب الثاني: وهذا له تعبيران:

أحـدهما: أنّ التركيب بينهما يجيء من جهة وحدة فعل المكلف بالمعنى العرفي بمعنى وحدة الايجاد للمقولتين حيث انهما يصدران عنه بايجاد واحد.

والتعبير الآخر: أنّ الحركة والفعل العرفي الصادر من المكلّف خارجاً كحركة اليد ووضعها أو الرأس والرجل ووضعهما واحد ولكن الموجود بها حـركتان مقوليتان الحركة الصلاتية والحركة الغصبية، وهما متعددتان لامحالة بالبرهان

---

(١) فوائد الأُصول ج الأوّل والثاني ص ٤١٤ (ط ـ جامعة المدرسين).

المتقدم، فوحدة الفعل العرفي أو الايجاد هو مصحح الحمل والتصادق وهو منشأ التركيب الانضمامي رغم تعدد المقولتين.

والجواب: أمّا بالنسبة إلى التعبير الأوّل، فالايجاد عين الوجود ولا فرق بينهما إلّا بالاعتبار، فإذا كان الوجود متعدداً كان الايجاد كذلك لا محالة، وامّا عن التعبير الثاني فالفعل العرفي إن كان نفس الفعل المقولي الصادر منه استحال أن يكون واحداً مع فرض تعدد الفعل المقولي وإن كان فعلاً آخر مقدمة للفعل المقولي خرج عن محلّ البحث؛ لأنّه خلف صدق الفعل المقولي عليه حقيقة، على أنّه يلزم اجتماع الأمر والنهي في المقدمة بناءً على وجوب المقدمة وإن كان موضوعاً ومعروضاً لكل من المقولتين العرضيتين، والمأمور به والمنهي عنه إنّما هو الاضافة والخصوصية الصلاتية أو الغصبية في فعل المكلف، فهذا خارج عن البحث أيضاً كما ذكره السيد الشهيد ﷺ لتعدد المأمور به والمنهي عنه، هذا كلّه في الايراد الأوّل على مقالة الميرزا النائيني ﷺ.

وثانياً ـ لو سلّمنا تعدد المعنون بالدقة في موارد صدق العنوانين المبدئيين على فعل واحد للمكلف بالبرهان المتقدم منه مع صحّة الحمل والصدق على الفعل والحركة الواحدة من المكلّف فهذا لا يكفي لاثبات الجواز؛ لأنّ محذور الامتناع إنّما كان من جهة استحالة انطباق المأمور به والمنهي عنه على فعل واحد من أفعال المكلّفين بحسب نظر الآمر، وهذا محفوظ في المقام وإن استطاع الميرزا النائيني ﷺ ببرهان عقلي أن يثبت تعدد المعنون واقعاً فيه، فإنّ هذه المداقة لا تنفع بعد أن كان ملاك الاستحالة انّ المولى لا يمكنه أن يأمر بفعل بحسب نظره وينهى عنه في نفس الوقت، مع حمل أحدهما على الآخر واتحادهما عرفاً، وليس هذا من باب الخطأ في التطبيق ليقال بأنّ فهم العرف

ليس بحجة فيه، وإنّما من جهة أنّ ملاك الاستحالة يكمن في الذهن والتطابق والتصادق بين العنوانين على فعل واحد وحركة واحدة في الخارج بحسب نظر الذهن، فانّنا تارة لا نقبل هذه المصادرة ونكتفي بتعدد العنوان في الجواز، إذاً لا موضوع لهذا البحث، ولا حاجة لاثبات تعدد المعنون، بل حتى مع وحدة وجود العنوانين جاز الاجتماع.

وأُخرى نقبلها، ومن هنا احتجنا إلى اثبات تعدد المعنون، فعندئذٍ يكون الميزان أن لا يرى الآمر العرفي امكان تصادق العنوانين على واحد خارجي.

ثمّ انّ السيد الشهيد ﷺ بعد أن اعترض على الميرزا النائيني ﷺ بالمناقشة الثانية وأرجع العناوين المبدئية غير الاشتقاقية إلى العناوين الاشتقاقية بحسب المنظور الأُصولي أفاد أنّ النسبة بين هذا الملاك والملاك الثاني المختار عنده للجواز عموم مطلق، فإنّه في كل العناوين الاشتقاقية الأدبية والاشتقاقية الأُصولية يثبت الامتناع على المسلكين، أي حتى على المسلك الثاني لمجيء التحفظ الثالث المتقدّم فيها، وهذا يشمل جميع العناوين إلّا مثل الجنس والفصل حيث يكون الفصل مبايناً مع الجنس من دون اشتراك في شيء منهما مفهوماً. ومثل له بالأمر برسم الخط والنهي عن انحنائه، ومن الواضح امكانه وجوازه فيكون دليلاً على صحة الملاك الثاني.

ونلاحظ على هذا الاستنتاج أُموراً:

الأوّل: ما تقدم من أنّه لا اشتقاق في العناوين المبدئية المقولية.

الثاني: ما تقدم من عدم صحّة إجراء التحفظ الثالث على القول به حتى في العناوين الاشتقاقية، أدبية كانت أو أُصولية.

الثالث: لم نفهم الوجه في عدم كون عناوين الجنس والفصل الصادقة على أفعال المكلّفين من المشتقات بحسب النظر الأُصولي فإنّها أيضاً تتضمن نكتة الاشتقاق المستتر التي استند اليها السيد الشهيد ﭬ في اثبات الامتناع، فإنّ المراد بالفصل المنهي عنه إذا كان نفس الحيثية والاضافة فهذا متعدّد في العناوين المبدئية الأُخرى أيضاً وخارج عن محل البحث، وإن كان المراد به الفعل المتحيِّث بتلك الحيثية كان مشتقاً لا محالة.

والمثال الذي جعل جوازه واضحاً إنّما يجوز لو كان بالنحو الأوّل والذي تقدم جوازه في تمام العناوين.

وقد اتضح مما تقدم جواز الاجتماع عقلاً في المسألتين الأُولى والثانية معاً، وصحة الملاك الأوّل والثاني للجواز معاً، وأمّا الملاك الثالث فلا بحث كبروي فيه، وانّ التحفّظ الثالث على القول به لا يجري في العناوين الاشتقاقية فضلاً عن غيرها، فالقول بالامتناع العقلي لا وجه له في الأوامر البدلية.

إلّا أنّه قد يقال بالظهور العرفي في التقييد في المسألة الأُولى ولو بالنكتة المتقدمة عن الميرزا النائيني ﭬ أو غيرها.

ص ٥٠ قوله: (وهكذا يتضح أنّ هذه البيانات لم تنجح لتصوير مركز...).

الانصاف انّ هذه مداقات غير عرفية، وإلّا فالعرف يرى أنّ من أنحاء التصرف في المكان المتعلّق بالغير هو اشغاله بفعل من الأفعال التي تحتاج إلى مكان خارجي لايقاعها فيه، ومنها الصلاة، فإنّ القيام والقراءة والركوع والسجود وسائر ما هنالك من الأفعال المحققة للصلاة تقع في مكان مغصوب فتكون

بنفسها تصرفاً عرفاً واشغالاً لملك الغير بعمل فيحرم بدون إذنه، فلا يكون المركز للاجتماع خصوص السجود.

ودعوى: تقوّم السجود بالخصوص من أفعال الصلاة بـوضع الثـقل عـلى الأرض وعدم كفاية المماسة مع الجبهة وأنّ الغصب من مقولة الأيـن، أو أنّ التصرف في المغصوب إنّما هو الكون فيه أو الاحاطة به أو وضع الثقل فيه أو تغييره وتحويره وشيء منها لا يكون من أجزاء الصلاة وأفعالها المأمور بها إلّا في السجود بناءً على أخذ وضع الثقل في مفهومه.

مدفوعة: بأنّ هذا ممّا لا يساعد عليه العرف، بل العرف يرى انطباق النهي على مطلق التصرف في المال المغصوب وانّ نفس الأعمال والأفعال الصلاتية مصداق عرفي حقيقي لعنوان التصرف لا أنّ كون المكلّف أو وضع ثقله على الأرض أو اشغاله له هو التصرف فقط.

والشاهد على ذلك تأثر العرف بنوع الفعل الشاغل، فلو أشغله بالعبادة غير ما إذا أشغله بالفساد والإثم بحيث قد يرضى بأحدهما ولا يرضى بالآخر، وليس ذلك من باب عدم الرضا بالكون إذا كان فعله شنيعاً، بل يرى العرف أنّ نوع الفعل أيضاً تصرّف في المحلّ وبحاجة إلى إذن به، وأنّه داخل في سلطان المالك ومن حقّه، لا أنّه شرط لاذنه فيما هو من حقه؛ ولهذا قد تختلف قيمته وثمنه أيضاً، وليس ذلك من أجل ازدياد قيمة الكون.

وللمحقق العراقي ﷺ كلمات في المقام لا تخلو من اشكالات يمكن مراجعتها في تقريرات بحثه والتأمل فيها لكي تظهر.

ص ٥٣ قوله: (ثمّ انّ الصحيح عدم الامتناع عرفاً في كل مورد...).

هذا صحيح إذا لاحظنا نفس القضية التي حكم العقل بعدم الامتناع فيها كما إذا رأى العقل امكان اجتماع الأمر والنهي على عنوان واحد أو على عنوانين مع وحدة المعنون أو امكان اجتماع الحب والبغض كذلك، فإنّ العرف أيضاً سوف يرى امكانهما لعرفية مواردهما وكثرة ابتلاء العرف بذلك، فلو لم يكن محذور عقلي فلماذا يرى العرف امتناعه مع كونه ممكناً وواقعاً خارجاً، وهذا واضح.

ولكن قد يكون الامتناع العرفي في النتيجة من جهة أُخرى لا من جهة الاختلاف بين العرف والعقل في الكبرى، وهذا ما يمكن تصويره بأحد وجوه:

الأوّل: ما تقدّم عن الميرزا النائيني ﰀ فلو قلنا إنّ خطاب الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود ظاهر عرفاً في جواز تطبيقه فعلاً على كل فرد فرد من مصاديق ذلك الجامع وعدم المحذور فيه من ناحية ذلك الجامع لا العناوين الأُخرى كان بين الأمر بالجامع والنهي عن حصة منه ـ المسألة الأُولى ـ تمانع عرفي لا محالة، وإنّما يكون امتناعاً عرفياً لا عقلياً لأنّه لو كان دليل وجوب الجامع لبياً مثلاً لم يكن بينه وبين دليل النهي تمانع وتعارض.

الثاني: ما تقدم في الهامش في الكتاب عن السيد الشهيد ﰀ من أنّه إذا قلنا بعدم تقوّم الأمر والنهي عند شارعنا على الأقل بالحب والبغض بل بالملاك والمصلحة التامة والمفسدة كذلك غير انّ ظاهر الأمر والنهي عرفاً المحبوبية والمبغوضية وقلنا بامتناع اجتماع الحب والبغض على شيء واحد بعنوان واحد ـ المسألة الأُولى ـ أو حتى بعنوانين لزم الامتناع العرفي دون العقلي، بمعنى أنّه إذا كان الدليلان لفظيين كانا متمانعين متعارضين لا محالة؛ لأنّ كلاً منهما بالدلالة الالتزامية العرفية ينفي المدلول المطابقي ـ وهو الحكم ـ في الآخر.

الثالث: أن يرى العرف وحدة المجمع وجوداً في الخارج، لكن يقيم الفلسفة مثلاً برهاناً على تعدد واقع الوجود العيني في الخارج رغم عدم ادراك العرف لتعدده، فإنّ هذا الخطأ العرفي أيضاً يكفي لايقاع التعارض بين اطلاقي دليلي الأمر والنهي إذا كانا لفظيين.

ص ٥٣ قوله: (التنبيه الثالث...).

ويرد على مقالة صاحب القوانين أيضاً: انّ مجرد اختلاف موضوع المسألتين من حيث العموم من وجه أو المطلق لا يكفي لتعدد المسألة إذا كانت حيثية البحث والمحمول فيهما واحداً كما تقدّم مفصّلاً.

ص ٥٤ قوله: (من هنا ذكرت مدرسة المحقق النائيني قدس سره...).

الظاهر أنّ مقصودهم من السراية ليس مجرد تعلق النهي بنفس العنوان المأمور به لينقض عليه بالمسألة الأُولى ـ بناءً على الملاك الأوّل للجواز ـ وإنّما مقصودهم من السراية الاجتماع في الواحد الممتنع لسراية الأمر من الجامع إلى الفرد ولوحدة المعنون، فالحاصل مقصودهم أنّ البحث عن اقتضاء النهي للفساد بعد فرض السراية وارتفاع الأمر فيبحث في أنّه هل يقتضي الفساد أم لا، بينما البحث هنا عن أصل السراية المستلزمة لارتفاع الأمر وعدمه.

والجواب عندئذٍ بأنّ البحث عن الاقتضاء أعم من ذلك، فإنّه يتم حتى على القول بالاجتماع من جهة عدم امكان التقرب بالحرام أو المبغوض، فإنّ هذا أحد أهم براهين اقتضاء النهي للفساد على ما سيأتي، فلا طولية ولا تفريع بين المسألتين.

هذا مضافاً إلى انّ هذا معناه البحث عما يترتب على السراية من نتائج والتي

احداهما زوال الأمر والأُخرى الفساد، فلا ينبغي جعلهما مسألتين بعد أن كانت النكتة واحدة، فهناك أثران مترتبان يدوران مدار السراية وعدمها فهي مسألة واحدة لا محالة وليست مسألتين.

وأشكل المحقق العراقي ﷺ على الميرزا النائيني ﷺ بأنّ البحث في مسألة الاجتماع عن السراية الموجبة للفساد بملاك التزاحم وعدم إمكان التقرب بالمبغوض؛ ولذلك يختص بحال وصول النهي مع فعلية الملاك فيه بينما البحث في المسألة القادمة عن اقتضاء النهي للفساد لا من جهة عدم امكان التقرب، بل من ناحية الكشف عن عدم الملاك في مورد النهي، ولهذا يكون من التعارض لا التزاحم، فليست مسألة الاجتماع حتى على الامتناع محققة لصغرى مسألة اقتضاء النهي للفساد.

وفيه: أوّلاً ـ أنّه بناءً على الامتناع يكون التعارض بين الدليلين لا التزاحم بكلا معنييه. نعم لو قيل بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية قد يمكن اثبات الملاك فيكون من التزاحم الملاكي؛ إلّا أنّ هذا يجري في سائر موارد التعارض أيضاً لو قيل بعدم التبعية على ما سيأتي، والصحيح هو التبعية، فلا موضوع لهذه التفرقة.

وثانياً ـ أنّ من جهات وبراهين البحث عن اقتضاء النهي للفساد أيضاً عدم إمكان التقرب بالمبغوض وإن كان فيه ملاك فلا وجه لاخراج ذلك عن بحث الاقتضاء وتخصيصه بما إذا كان من التعارض بلحاظ الملاك.

ومحصّل الجواب: أنّ التمايز بين المسألتين والفرق بينهما بتمايز المحمول في المقام مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه، أي كون النكتة والحيثية التعليلية لكل منهما غير نكتة الأُخرى وقابلة للانفكاك عنها.

فالمحمول في المقام منافاة النهي للوجوب والأمر كحكم تكليفي والنكتة فيه السراية ولزوم اجتماع الضدين في واحد.

والمحمول في المسألة القادمة منافاة النهي للصحة كحكم وضعي، واقتضائه بطلان العمل العبادي، والنكتة فيه عدم تحقق الامتثال لا خطاباً ولا ملاكاً أو عدم إمكانه، فالمراد بعدم تحققه ما يعم عدم إمكانه. وهما نكتتان مختلفتان بينهما عموم من وجه، حيث قد يكون اجتماع ولكن يقال ببطلان العبادة لعدم امكان قصد القربة، وقد يقال بعدم الاجتماع والصحة من جهة احراز الملاك وإمكان قصد التقرّب، فلو كان المحمولان متلازمين بأن تكون الحيثية التعليلية لهما واحدة أو متلازمة لم يكن يناسب جعلهما مسألتين كما لا يخفى.

ص ٥٧ قوله: (والمحقق النائيني ﷺ أفاد:...).

الموجود في تقريرات فوائد الأُصول[١] وفي أجود التقريرات[٢] خلاف ذلك تماماً، بل يصرح الميرزا النائيني ﷺ بأنّه على تقدير القول بتعلق الأوامر بالأفراد بمعنى المشخصات فهذا يؤثر في البحث. نعم لعلّ كلامه ليس مستوعباً لتمام المحتملات، إلّا أنّ ما نسب إليه هنا غير تام.

ص ٦١ قوله: (وأيّاً ما كان فالمستند لهذه الشرطية...).

الظاهر من المقدمتين الثامنة والتاسعة في الكفاية المتعرض فيهما لما في هذا التنبيه انّ الذي أخذه صاحب الكفاية شرطاً ليس هو احراز الملاكين بل ثبوتهما الواقعي، فإنّه يبيّن ما هو مقتضى الثبوت أوّلاً ثمّ ما هو المستظهر في مقام

(١) تقريرات فوائد الأُصول: ٤١٦ (ط ـ جامعة المدرسين).

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٤٤.

الاثبات، ففي المقام الأوّل قال: (لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلّا إذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بـالحكمين، وعلى الامتناع بأنّه محكوم بأقوى المناطين... الخ). وهذا مـطلب صـحيح بمعنى أنّ بحث الاجتماع عبارة أُخرى عن أنّ كلا المناطين للوجوب والتحريم على تقدير وجودهما ـ بنحو القضية الشرطية لا الفعلية ـ هل يمكن أن يؤثرا في ايجاد مقتضاهما أم لا؟ فالبحث عن مانعية النهي عن الأمر ثبوتاً فرع تمامية مقتضاهما وعدم التمانع بين نفس المقتضيين، فالطولية بهذا المقدار مقبول ولا يرد عليه ما في الكتاب في ردّ المستند الأوّل كما لا يخفى، فـيكون التـقيد والشرط عدم احراز ارتفاع أحد الملاكين.

وهذا المطلب إنّما ذكره الخراساني ﴿قدس سره﴾ مقدمة لمطلب أهم اثباتاً وهو اخراج باب الاجتماع عن باب التعارض وان دليلي الوجوب والحرمة إن كانا متنافيين بلحاظ الملاك كما إذا كانا متعلقين بعنوان واحد بينهما عموم من وجه أو عموم وخصوص مطلق ـ لنكتةٍ ستأتي ـ كان من التعارض، وامّا إذا لم يحرز ذلك فيهما كما إذا كانا متعلّقين بعنوانين ـ كما في مسألة الاجتماع ـ كان من التـزاحـم الملاكي؛ لامكان اثبات الملاك فيهما ولو بـالدلالة الالتـزامـية بـعد سـقوط المطابقية.

والحاصل: مقصودهم اخراج باب الاجتماع حتى بناءً على الامتناع عن باب التعارض وادخاله في باب التزاحم بحسب مصطلحهم الذي هـو أوسـع مـن التزاحم الامتثالي الميرزائي وتطبيق أحكام التزاحم فيه، وهـو تـقديم أقـوى المناطين في التأثير في فعلية مقتضاه. وجواب هذا عندئذٍ هو انّ هذا النحو من التزاحم تعارض بحسب الحقيقة على ما سيأتي في بعض الجهات القادمة.

ص ٦٢ قوله: (الجهة الثانية: في طريق اثبات فعلية الملاكين...).

أقـول: فعلية الملاك له أثران:

أحدهما ـ الاجتزاء عن المأمور به إذا كان توصلياً بالاتيان به، أو أمكن قصد القربة به، وهذا يختص بما إذا كان الأمر بدلياً لا شمولياً كما لا يخفى.

الثاني ـ ايقاع التزاحم الملاكي بين ملاك الأمر وملاك النهي وتطبيق قوانينه من قبيل ترجيح الملاك الأقوى مثلاً والحكم على طبقه ـ لو أمكن ذلك ـ وهذا يختص بما إذا كان الأمر شمولياً أو كان بدلياً ولكن لم يكن مندوحة في البين وإلّا ففي البدلي مع المندوحة يكون ملاك النهي مقدماً ولازم الحفظ مهما كان أضعف من ملاك الأمر لعدم التزاحم وعدم الكسر والانكسار بينهما، وهذه نكتة مهمة سوف نستفيد منها، كما سيأتي.

ص ٦٢ (الهامش...).

أقـول: ما ورد فيه لا يمكن قبوله؛ لأنّ التعارض المستقر والقرينية على عدم الملاك خارج عن البحث وكذلك التعارض بين النفي والاثبات لحكم واحد، وإنّما البحث عن التعارض بين الدليلين من جهة دلالة أحدهما على الحـرمة والآخر على الوجوب وكانا شموليين ـ ليكون خارجاً عن مسألة الاجتماع على التحقيق ـ فإنّه في مثله يكون اثبات الملاك بالدلالة الالتزامية في المجمع مفيداً بلحاظ الأثر الثاني المتقدم أي تقديم أقوى الملاكين وإن لم يكن يعقل فيه الأثر الأوّل، مع انهم لا يلتزمون فيه بذلك بل يحكمون فيه بالتعارض والتساقط.

وما ذكر في الهامش لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ المدلول الالتزامي لدليل الأمر سواء كان بدلياً أو شمولياً واحد، وهو ثبوت الملاك التام بمعنى المقتضي لفعلية

الأمر فيه ـ بدلياً أو شمولياً ـ لولا النهي، وامّا الملاك التام بالفعل الباعث على الأمر به والمؤثر بالفعل ـ فهو مفقود فيهما معاً، ولا موجب لأخذ عنوان المؤثرية في الغرض المطلوب من احراز الملاك، كما انّه لو أُريد انّ الموجود في المجمع من ملاك الأمر مساوٍ لما هو ثابت في غيره من حيث الأهمية فهو أيضاً ثابت في الأمرين الشمولي والبدلي بحسب ظاهر الدليل والجعل الواحد. فإذا كان أحد الملاكين أقوى ترتّب أثره لا محالة سواءً كان شمولياً أو كان بدلياً مع فرض عدم المندوحة كما تقدم.

وهكذا يتضح أنّ انكار أصل الدلالة الالتزامية على الملاك في مورد التعارض المذكور كما في الهامش في غير محلّه.

نعم، هناك محاولتان لاثبات وقوع التعارض بين الدليلين في مدلوليهما الالتزامي أيضاً:

أحدهما ـ يختص بموارد التعارض غير مسألة الاجتماع، والآخر عام لجميع الموارد، امّا الأوّل منهما فهو ما ذكره المحقق العراقي ﭬ وقد بيّنه السيد الشهيد ﭬ على ما في الكتاب مع جوابين تامين.

ولا يورد على ثانيهما بما يستفاد من تقريرات بحث العراقي ﭬ من أنّ النهي عن المقيّد المركب من الطبيعة والتقيد يدل على انتفاء الملاك في المركب، ولازم انتفاء الملاك في المركب انتفائه في جزئه، وهو ذات الطبيعة أيضاً، وهو خلف الأمر بها الكاشف عن وجود ملاك فيها فيقع التعارض بينهما بلحاظ الملاك فيه.

فإنّه يقال: بأنّه لا ينافي وجود الملاك في جزء المركب أي ذات الطبيعة بدلاً

وبنحو صرف الوجود وإنّما ينافي وجودها فيه تعييناً كما إذا كان شمولياً وهو خارج عن موضوع المناقشة الثانية، فما في الكتاب من إطلاق المناقشة الثانية لما إذا كان الأمر شمولياً غير دقيق.

وأمّا الثاني ـ فما ذكره بعض الأعلام من الاشكال على أصل اثبات الملاك بالدلالة الالتزامية أو باطلاق المادة من أنّ دليل صلّ له مدلولان التزاميان: أحدهما الملاك في الصلاة، والآخر عدم وجود ملاك أقوى في تركها.

وإن شئت قلت: انّه إذا كان في ترك الصلاة ملاك فليس بغالب على ملاك الصلاة، وإلّا لم يكن يؤمر بها، ودليل لا تصلّ الذي ينفي وجوب الصلاة بالملازمة يدلنا على انتفاء أحد المدلولين الالتزاميين المذكورين؛ لأنّنا نعلم اجمالاً (على تقدير صدق لا تصلّ) امّا لا ملاك في الصلاة أو إذا كان فيه ملاك فملاك الترك غالب عليه، فيكون معارضاً مع مجموع الدلالتين الالتزاميتين اللتين احداهما دلالة على أصل الملاك في الصلاة فيسقط الجميع فلا تبقى دلالة على أصل الملاك في الصلاة أيضاً، وقال: إنّ هذا كما يتم في صلّ ولا تصلّ يتم أيضاً في مثل صلّ ولا تغصب ـ موارد الاجتماع ـ وصلّ وأزل ـ موارد الضدين لو فرض عدم امكان الترتب ـ لأنّه بعد فرض عدم امكان فعلية الأمرين فلا محالة لابد من هذا الحساب لدى المولى والأمر بأحدهما يكون كاشفاً عن فقدان الآخر لملاك أقوى.

وهذا بيان يفيد في بحث عدم التبعية بين الدلالتين لاثبات التبعية من جهة سريان التعارض إلى المداليل الالتزامية دائماً.

وفيه: أوّلاً ـ انّ المدلول الالتزامي الثاني ليس ما ذكر من أنّه ليس في

النقيض ملاك أقوى، كيف وإلّا أمكن اجتماعهما وعدم تكاذبهما بأن يكـونا متساويين، فليس في نقيض كل منهما ملاك أقوى من الآخر، وهذا لا يكفي لفعلية الأمر بأي منهما بل لابد فيه من أن يكون ملاكه أقوى، وهذا يعني انّ المدلول الالتزامي الثاني انّه لو كان في النقيض ملاك فملاك الأصـل أقـوى، وحيث يعلم بعدم امكان أقوائية الملاكين في النقيضين أو الضدين فلا محالة يقع التكاذب بينهما؛ لأنّ إحداهما كذب لا محالة لاستحالة صدق الشرطين معاً، وهو من العلم الإجمالي بكذب إحدى الدلالتين الالتزاميتين المذكورتين على كل حال، فالعلم الإجمالي ثنائي لا ثلاثي الأطراف، فلا وجه لادراج الدلالة الالتزامية الأُولى لكل منهما على أصل الملاك وذاته في المعارضة.

وإن شئت قلت: انّ للدليلين مفادين:

أحدهما: فعلية ملاكين تامين بالمعنى المتقدم، أي لولا التمانع والتضاد لكان مؤثراً في فعلية الحكم.

والآخر: انتفاء المانع وفعلية التأثير ويعلم اجمالاًكذب أحد المفادين الثانيين في الدليلين على كل حال لاستحالة فعلية التأثيرين في المجمع. وأمّا فـعلية الملاكين التامين بالمعنى المتقدم، فلا موجب لاسراء التعارض اليهما. فليست الشرطية المذكورة إلّا انتزاعاً عن مؤثرية الملاك في كلّ منهما وهي لا يمكن صدقها في الطرفين.

وثانيـاً ـ لو سلمنا صحة هذه المقالة في موارد التعارض فلا نسلمها في مثل صلّ ولا تغصب أي موارد كون الأمر بالجامع بدلياً وبنحو صرف الوجود لما قلناه من عدم الكسر والانكسار فيه، فالنهي لا يدلّ على عدم وجود ملاك غالب للأمر

في صرف الوجود أصلاً كما هو واضح، فلا موضوع لهذا الكلام هناك.

نعم، هنا مطلب آخر مهم على هذا الأساس وهو انّ إطلاق الأمر البدلي بناءً على الامتناع ينفي أصل الملاك للنهي؛ لأنّ وجوده في المجمع بأية درجة كان أي حتى إذا كان مغلوباً لملاك الأمر يستدعي فعلية الحرمة فيه وعدم إطلاق الأمر له، أي تقييده بغيره لعدم الكسر والانكسار مع وجود البدل وكون الأمر بنحو صرف الوجود، وهذا يعني عكس ما رامته مدرسة المحقق الخراساني ﷺ من أنّه بناءً على الامتناع إذا كان الأمر بدلياً ـ كما هو الصحيح في مسألة الاجتماع على ضوء ما تقدم ـ لا يمكن اثبات ملاك النهي في الجمع حتى بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ وجوده فيه منافٍ لا يجتمع مع فعلية الأمر البدلي واطلاقه للمجمع، فالمدلول المطابقي لدليل الأمر البدلي ينافي ويعارض المدلولين المطابقي والالتزامي لدليل النهي معاً فيسقط الجميع بالمعارضة وتبقى الدلالة الالتزامية لدليل الأمر على الحجّية بلا معارض ولا مزاحم.

إلّا أنّ هذا لا يمكن جعله اشكالاً على كلام مدرسة المحقّق الخراساني ﷺ في المقام لأنّه بصالحهم من حيث امكان اثبات ملاك الأمر في مورد الاجتماع الذي هو المهم عندهم هنا.

نعم، هو يضر بما فرضوه من التزاحم الملاكي وتطبيق قواعد باب التزاحم من تقديم أقوى المناطين والملاكين ونحو ذلك.

ثمّ انّ هنا اشكالاً آخر قد ذكره السيد الشهيد ﷺ في كتاب التعارض وهو ايقاع المعارضة بين الدلالة الالتزامية وإطلاق المادة الدال على الملاك في المجمع ـ بناءً على قبولهما ـ ومن إطلاق الهيئة لدليل الأمر لما بعد الاتيان بالمجمع إذ

يدلّ هذا الإطلاق بالملازمة على عدم وفاء المجمع بالملاك وإلّا فلو كان وافياً به لزم تقيد الوجوب لا محالة بغير من أتى بالمجمع فيسقط الجميع، فلا يبقى ما يثبت الملاك.

وهذا البيان اطلاقه غير تام؛ لأنّ إطلاق الهيئة هذا فرع ثبوت تقيد المادة بغير الفرد المحرم وهو فرع وجود المقيد أو تقديم دليل النهي، ولا يصحّ في مورد التعارض ـ كما لعلّه هو محلّ كلام المحقق الأصفهاني ﷺ ـ فلا يحرز موضوع إطلاق الهيئة؛ ولهذا يكون المرجع في موارد التعارض وعدم ترجيح الإطلاق المعارض عند الاتيان بفاقد القيد المشكوك الرجوع إلى الأصل العملي كالبراءة لا إطلاق الهيئة.

نعم، لو قيل بأنّ مفاد الهيئة ايجاب ما هو الحجة من مدلول المادة بالفعل تمّ الإطلاق فيها، إلّا أنّه من الواضح عدم صحته، فإنّه إذا فرض تقيد الهيئة بعدم الاتيان بالمادة فهو مقيد إمّا بعدم الاتيان بما تصدق عليه المادة أو بما هو المراد منها والمتعلق للهيئة واقعاً، أي ما يكون امتثالاً وهو هنا مشكوك وشبهة مصداقية له، إذ لعلّ المجمع امتثال واقعاً مع فرض التعارض بين الأمر والنهي، فلا يتمّ التمسك باطلاق الهيئة لكي يعارض به المدلول الالتزامي أو إطلاق المادة بلحاظ الملاك.

وكأنّه أجاب على هذا الكلام السيد الشهيد ﷺ في كتاب التعارض بما حاصله: إنّ إطلاق خطاب النهي للمجمع بضمه إلى إطلاق الهيئة يثبت أنّ متعلّق الأمر غير الحرام، وأنّ المجمع غير واجد للملاك، ومعارضة النهي مع إطلاق الأمر، غاية ما يلزم منه أن تكون المعارضة بينهما من جهة محذورين: أحدهما التضاد، والآخر التكاذب في اثبات الملاك ونفيه.

وبتعبير آخـر: أنّ إطلاق النهي يعارض إطلاق المادة بلحاظ الوجوب بنحو التضاد، ويعارض المجموع من إطلاق الهيئة والدلالة على الملاك في المجمع بالعلم الاجمالي بكذب أحدهما؛ لأنّ لازم إطلاق خطاب النهي للمجمع تقيد متعلّق الأمر ثبوتاً وبالتالي إطلاق الهيئة لمن أتى بالمجمع وهو منافٍ لوجود الملاك فيه، فاطلاق خطاب النهي للمجمع يعارض بـمعارضتين عـرضيّتين: إطلاق مادة الأمر للمجمع بلحاظ الوجوب بالتضاد، ومجموع إطـلاق الهـيئة والدلالة على الملاك فـي المـجمع بـالعلم الاجـمالي بكـذب أحـد الثـلاثة، فيسقط الجميع لعرضيّة المعارضتين واشتراكهما في طرف وهو إطلاق خطاب النهي.

إلّا أنّ هذا البيان غير دقـيق، والصـحيح الطـولية بـين المـعارضتين؛ لأنّ الإطلاق في الهيئة لما بعد الاتيان بالمجمع متوقف وجوداً وتحققاً على حجّية إطلاق خطاب النهي ورفعه لاطلاق المادة بـلحاظ الوجـوب فـي المـجمع؛ لأنّ إطلاق الهيئة موضوعه عدم تحقق الامتثال، وإطلاق مادة الأمر بـلحاظ الوجوب للمجمع يثبت أنّه امتثال، وإطلاق خطاب النهي يثبت أنّه ليس امتثالاً، فمع التعارض بينهما لا يحرز أصل موضوع الإطلاق في الهيئة لكـي يـجعل معارضاً مع الدلالة على الملاك في المجمع، الفعلية على كل حال، فالمقام من الشك في وجود المعارض، وليس من قبيل معارضة دليل مع دليل في طرف وهو منضماً إلى اطلاق الهيئة مع دليل آخر في طرف آخر لكي تكون المعارضتان عرضيتين.

وتمام النكتة في ذلك أنّ هذا الدليل وهو إطلاق خطاب النهي ليس هو الدال على عدم الملاك بالملازمة ولا هو مع إطلاق الهيئة يدلان بمجموعهما على انتفاء

الملاك، وإنّما إطلاق خطاب النهي يحقق صغرى القيد المأخوذ لباً في إطلاق الهيئة وهو عدم الامتثال، فتكون حجّية إطلاق الهيئة هي النافية للملاك، فيكون معارضاً مع الدلالة الالتزامية، وهذا فرع احراز موضوع هذه الحجّية، والمعارض الآخر نافٍ له فتكون هذه المعارضة متوقفة على عدم المعارضة الأُولى، فتدبر جيداً.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا البيان خاص بما إذا كان الواجب بدلياً ليتم فيه إطلاق الهيئة بلحاظ الجامع بنحو صرف الوجود المتعلّق للأمر ولا يتم في الواجب الشمولي كما هو واضح.

ص ٦٥ قوله: (وثانياً ـ لو تنزلنا...).

العبارة لا تخلو من اجمال، وما في المجلد السابع (ص١٤٨) أوضح، وحاصله: أنّ التقييد لو كان راجعاً إلى المادة ـ كما هو الصحيح ـ فلا موضوع للتمسك باطلاقه وهذا هو الجواب الأوّل. وإن كان راجعاً إلى الهيئة كما في موارد العجز أو الاجتماع مع فرض عدم المندوحة وقلنا بعدم تقييد المادة بقيود الهيئة فأيضاً لا يمكن اثبات الملاك، لأنّ المثبت له إطلاق الهيئة وفعلية الوجوب لأنّها الكاشف عن شرائط الاتصاف لا إطلاق المادة، فإنّه ينفي دخل القيد في تحقق الملاك وايجاده لا أصل اتصاف الفعل به، فلعلّ المولى في هذا الحال لا يريد الفعل المذكور حتى لو تحقق لانتفاء الحاجة إليه في هذا الحال، فلا يمكن اثبات الملاك حتى في فرض عدم المندوحة.

وهذا البيان يمكن الاجابة عليه بأنّ المحقق الأصفهاني ﷺ لا يقصد اثبات شرائط الاتصاف وليس بحاجة إليه وإنّما الذي يفيده نفي دخل قيد عدم الاتحاد

مع الحرام في تحقق الملاك المحتاج إليه والذي معناه انّ الملاك المحتاج إليه محفوظ في مورد الاجتماع أو الحصة الصادرة بلا اختيار من الفعل. وإذا ثبت هذا في مورد المندوحة كفى في ثبوته في مورد عدم المندوحة لأنّه يثبت أنّ الملاك المحتاج إليه المولى مطلق وثابت حتى في حال العجز وعدم المندوحة.

فليس الاشكال عليه إلّا أنّ المادة بعد أن كانت مقيدة لباً وثبوتاً فلا معنى لاطلاق المادة ولا فرق في ذلك بين الكشف عن التقييد بدليل لفظي أو عقلي.

نعم، قد يكون الدليل اللفظي كاشفاً عرفاً عن دخل القيد في الملاك أيضاً، وأمّا العقلي فلا يكشف عن ذلك، إلّا أنّه لا إطلاق في المادة لنستكشف إطلاق الملاك على كلّ حال.

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أنّ الأمر لو كان بدلياً فلا وجه لادراجه في باب التزاحم الملاكي حتى إذا قيل بعدم التبعية بين الدلالتين في الحجّية أو إطلاق المادة، لأنّه مع المندوحة لا تزاحم بين الملاكين؛ إذ ملاك النهي مهما كان ضعيفاً يوجب فعلية خطابه وتقيد الأمر بغير الفرد المحرم بناءً على الامتناع، وهذه النكتة تارة تجعل نكتة عرفية وملاكاً لتقديم دليل الأمر على النهي كجمع عرفي حيث انّ العرف يرى انّه إذا كان هناك غرض لزومي تعييني ـ كما في النهي ـ وآخر لزومي بدلي في الأمر، فالمولى يقيّد أمره بغير الفرد المحرم لا محالة. فسوف يتقيد الأمر بغير الفرد المحرم، ومعه يتم إطلاق الهيئة فيعارض تلك الدلالة على الملاك في المجمع.

وإذا ضمّ إلى ذلك عدم احتمال الفرق عرفاً في وجدان الملاك بين فرض المندوحة وعدمها سرى التعارض إلى فرض عدم المندوحة أيضاً، فلا يمكن

احراز ملاك الأمر في المجمع أصلاً.

وإن فرضنا عدم صحّة الجمع العرفي المذكور كان إطلاق دليل الأمر لمورد الاجتماع نافياً لأصل الملاك في طرف النهي؛ لأنّ تلك النكتة - أعني عدم التزاحم بين الملاك التعييني والملاك التخييري - توجب سريان التعارض إلى الدالّ على الملاك في دليل النهي لا محالة. وإن كان الدالّ على الملاك في دليل الأمر سليماً عن المعارض إلّا انّه مع ذلك لا يدخل المقام في التزاحم الملاكي، وفرض المندوحة وإن كان منه إلّا انّه مبني على عدم الملازمة العرفية المشار اليها.

وهكذا يتضح أنّه لا مجال للتزاحم الملاكي في موارد اجتماع الأمر والنهي والذي تقدم منّا انّه مخصوص بما إذا كان الأمر بدلياً، سواء كان هناك مندوحة أم لا، فلا تصل النوبة إلى تطبيق المرجحات فيه.

وأمّا فرض كون الأمر شمولياً ـ والذي أدخله المشهور في بحث الاجتماع أيضاً ـ فالتزاحم الملاكي فيه مبني على تمامية أحد التقريبات الثلاثة المتقدمة لاثبات الملاك.

ثمّ انّا نحوّل البحث عن الجهة الثالثة إلى بحوث التعارض كما هو مذكور بتفصيل أكثر في كتاب التعارض.

ص ٦٩ (الهامش).

يرد عليه: مضافاً إلى أنّ ثبوت الملاك ليس أمراً تحليلياً بل مهم جداً كالخطاب، أنّ هذا لا ربط له بالمقام؛ إذ ليس المراد الجمع الدلالي بين الظهورين

بالحمل على الملاك لكي يقال بأنّه غير عرفي، وإنّما المراد انّ التكاذب بين الظهورين في المدلول المطابقي مع حجّية المدلول الالتزامي يمنع عن سريان التعارض والاجمال إلى دليل حجّية السند نظير موارد العامين من وجه. وهناك نكات أُخرى مذكورة في بحث التعارض فراجع.

ص ٦٩ قوله: (التنبيه السادس...).

الأولى جعل عنوان التنبيه تخريجات التفصيل المشهور من صحة العمل العبادي كالصلاة في الغصب والاجتزاء به إذا جيىء بمورد الاجتماع جهلاً بالحرمة والبطلان في صورة العلم بالحرمة.

والتخريجات المذكورة جملة منها واضحة الاندفاع لا نكتة مهمة لذكرها، وهي الأوّل والثاني والسابع والثامن. والخمسة الباقية أيضاً ينبغي توزيعها على نكاتها الفنية وهي ثلاث نكات ونضيف اليها نكتة أُخرى فتكون أربعة، كما يلي:

النكتة الأُولى: ما ذكره في الكفاية بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي من تصحيح العمل في المجمع على أساس الملاك المحرز بمثل الدلالة الالتزامية عليه. فإنّه عندئذٍ تصح العبادة مع الجهل بالحرمة لامكان قصد القربة بخلاف فرض العلم بالحرمة وتنجزها فلا يتأتى قصد القربة حتى لو أُحرز وجود الملاك فيه.

وهذا قد يوسع ويقال به حتى إذا أنكرنا امكان اثبات الملاك بالدلالة الالتزامية ـ كما لو بنينا على التبعية ـ على أساس انّه عندئذٍ يشك في تقيد الوجوب بغير من أتى بالمجمع؛ لاحتمال وجود الملاك فيه الموجب لتحققه مع الجهل بالحرمة فيكون من الشك في أصل التكليف، فتجري البراءة عنه، وهذا

مبني على عدم صحة التمسك باطلاق الهيئة عند دوران الأمر بين تقييده وتقييد المادة.

النكتة الثانية: وهي مبنيّة على القول بالجواز والقول بأنّ متعلّق الأمر لابد وأن يكون الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، فالفرد المتحد مع الحرام لا يكون مقدوراً شرعاً، فلا يمكن شمول الأمر له لا من جهة الامتناع بل من جهة قيد القدرة. نعم، يمكن شموله له بنحو الترتب إذا كان الترتب ممكناً ولكنه ليس بممكن في المقام عند الميرزا النائيني ﷺ على ما تقدم في محله، فلا يمكن تصحيح العمل به بالأمر كما لا يمكن احراز الملاك بعد سقوط الخطاب.

هذا في صورة تنجز الحرمة، وامّا في صورة عدم تنجزها فالمقدورية الشرعية محفوظة في المجمع كما هو واضح، فيشمله الأمر بلا تعارض ـ للقول بالجواز بحسب الفرض ـ ولا تزاحم ـ لانحفاظ القدرة ـ وقد نعبر عن هذا بالتزاحم بين الخطابين والذي لا يكون إلّا مع فرض تنجز الحكمين، وهذه النكتة هي مبنى الوجه الخامس في الكتاب، وجوابه بطلان المبنيين.

النكتة الثالثة: وهي مبتنية على القول بالجواز أيضاً والقول بأنّ المحرم وإن كان مصداقاً للواجب لا يمكن التقرب به لعدم تأتي قصد القربة أو عدم الصلاحية للمقربية على ما سيأتي في بحث اقتضاء النهي للفساد، وهذا يختص بما إذا كانت الحرمة منجزة على المكلّف أيضاً فيثبت التفصيل.

وهذه النكة تتم إذا قبلنا مبناه على الملاك الأوّل والثاني للجواز، وامّا بناءً على الملاك الثالث فحيث انّ الفعل متعدد في الخارج فلا يتم فيه، وهنا يأتي بيان الميرزا النائيني ﷺ بالقبح الفاعلي والايجادي حتى لو قيل باطلاق الأمر وعدم

التزاحم أو ثبوت الملاك في المجمع، ويكون الجواب ما في الكتاب، وهـذه النكتة مبنى التخريج الرابع والسادس.

النكتة الرابعة: أن يكون مبنى التفصيل الامتناع وتقيد الواجب بغير الفـرد المحرم، ولكن مع ذلك يقال بالصحة مع الجهل تمسكاً بحديث لا تعاد بناءً على اطلاقه لذلك على ما نقحناه في مبحث قاعدة لا تعاد.

ص ٧٩ قوله: (التنبيه الثامن:...).

في الكفاية والمحاضرات جعل البحث في مقامات وأقسام ثلاثة، ثالثها ما إذا كان متعلّق النهي عنواناً آخر بينه وبين العبادة عموم من وجه كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على أنّ الكون فيها مكروه ومنهي عنه.

والسيد الشهيد ﷺ إنّما حذفه لأنّه لو كان الأمر بدلياً كان كالمقام الأوّل ولو كان شمولياً كان كالثاني، فلا خصوصية ولا بحث زائد فيه ليفرد له مقام ثالث، ولهذا عطف في المحاضرات أيضاً الكلام فيه على المقامين السابقين.

إلّا أنّ هناك نكتتين من الفرق لا بأس بالاشارة اليهما:

إحداهما ـ انّه لا يمكن في المقام الثالث حمل النهي على الارشاد إلى أقلية الثواب؛ لأنّ متعلقه ليس خصوص العبادة بل أعم ويشمل ما ليس عبادة، وهو هناك دالّ على الحزازة والكراهة بحسب الفرض، ولا يمكن أن يـراد بـالنهي الواحد الارشادية والمولوية معاً كما هو واضح.

الثانية ـ أنّه مع تعدد العنوان والقول بأنّه يوجب تعدد المعنون يمكن قصد التقرب في مورد الاجتماع بناءً على الجواز لتعدد الفعل، بينما في المقام الأوّل سوف يأتي الاشكال في ذلك.

ص ٧٩ قوله: (امّا القسم الأوّل فالقائلون بجواز الاجتماع...).

على القول بالجواز وعدم سراية الأمر ولا الحب من الجامع إلى الفرد وإن لم يكن محذور التضاد موجوداً ولكن يبقى محذور قصد القربة بالفرد المبغوض ولو بغضاً كراهتياً.

وتوضيح ذلك: انّه لعله لا اشكال في عدم امكان التقرب بالفرد المنهي عنه من العبادة إذا كان النهي تحريمياً حتى إذا قلنا بجواز الاجتماع بالملاك المتقدم؛ لأنّ الفعل الواحد إذا كان معصية فكيف يمكن اضافته إلى المولى والتقرب به؟! وإن كان بلحاظ تحقق الجامع به يكون محبوباً ومطلوباً بحدّه الجامعي. إلّا أنّ وحدة الفعل الخارجي تمنع عن إمكان اضافته بما هو فعل وحركة واحدة في الخارج إلى المولى مع فرض مبغوضيته اللزومية ووصوله إلى المكلّف ووجود المندوحة، وهذا مبني على افتراض لزوم اضافة الفعل والوجود الخارجي إلى المولى في قصد القربة المعتبر في العبادة وأنّه المستفاد من أدلّة اشتراط قصد القربة. وعندئذٍ يقال بأنّ الكراهة والبغض غير اللزومي في الفرد إذا كان غالباً على المحبوبية لا مغلوباً لها فلا يصح قصد التقرب بالفرد المكروه فلا يقع عبادة فإنّ المبغوض الفعلي لا يمكن اضافته إلى المولى أيضاً وإن كان مبغوضيّته بدرجة غير لزومية، فإذا استظهرنا لزوم اضافة الفعل الخارجي إلى المولى في قصد القربة المعتبر في العبادات بطلت العبادة المكروهة من هذه الناحية فلا محالة لابد على القول بالجواز من انكار البغض الفعلي في الفرد أيضاً كما هو على القول بالامتناع فنحتاج إلى أحد الأجوبة القادمة.

ويمكن الاجابة على هذا الاشكال بأنّ الكراهة والنهي التنزيهي ليست كالحرمة. وتوضيح ذلك: أنّ التقرّب بالفرد باعتبار تحقق الجامع المطلوب به

تمنع عنه الحرمة والمعصية باعتبارها قبيحة وموجبة لاتصاف الفعل بالقبح المانع عن العبادية وحسن الفعل، وهذا بخلاف الكراهة والنهي التنزيهي فإنّه حيث لا توجب مخالفته قبحاً ولا بعداً عن المولى فلا يمنع عن امكان التقرب بالفعل بلحاظ تحقق الجامع المطلوب للمولى به. فتنزيهية النهي تنفع في هذا المقام وإن كانت غير نافعة لدفع غائلة التضاد بناءً على الامتناع والموجب لارتفاع الأمر ـ إذا غُلّب جانب النهي ـ وبطلان العبادة من هذه الناحية.

ولعلّ ما يظهر من مدرسة الميرزا النائيني ﷺ من القول بالجواز في المقام والامتناع في الوجوب والحرمة ناشىء من الخلط بين المطلبين، فراجع وتأمل.

وعلى هذا الأساس يظهر صحة الكراهة في العبادات بمعناها الحقيقي في هذا القسم بلا حاجة إلى تصرف وتأويل في دليل النهي لا بلحاظ ظهوره في تعلقه بالمتخصص لا الخصوصية والتقيد ولا بلحاظ ظهوره في المولوية ولا بلحاظ ظهوره في المبغوضية الفعلية والحزازة غير اللزومية.

ولعلّ وجدانية عدم تعامل الفقهاء مع النهي الوارد في العبادات في هذا القسم بعدم تقييد الأمر بها بغير الفرد المنهي عنه ابتداءً وبلا مراجعة اجماع ودليل على صحة العبادة في الفرد المنهي عنه من الخارج بنفسه مؤيد وشاهد على جواز الاجتماع بحسب ارتكازهم، وإلّا فيقال بأنّه إن لم يتم اجماع من الخارج فالمتعين التقييد وتخصيص الأمر بغير الفرد المنهي عنه، لا رفع اليد عن أحد الظهورات الثلاثة الأُخرى، فإنّ التقييد أخفّ مؤنة والإطلاق أضعف الظهورات. اللهم إلّا أن تذكر نكتة عامة في خصوص النواهي في العبادات.

ولعلّ الأنسب جعل البحث في مقامين: تارة في تفسير صحة العبادة المكروهة بعد فرض قيام اجماع أو ضرورة على صحّة العبادات المكروهة،

وأُخرى: فيما هو مقتضى القاعدة لو ورد نهي كراهتي عن عبادة فهل يخصِّص إطلاق دليل الأمر بدليل النهي على القاعدة أم لا؟ أي ما هو مقتضى الجمع العرفي بين دليل الأمر بتلك العبادة ودليل النهي الكراهتي عن بعض أفراده؛ لأنّ دليل النهي حتى الكراهتي ظاهر في امور ثلاثة:

١ ـ ظهوره في تعلّقه بالمتخصِّص لا الخصوصية.

٢ ـ ظهوره في كونه مولوياً لا إرشاداً إلى أقلّية الثواب أو أفضليّة سائر الأفراد.

٣ ـ ظهوره في فعلية المبغوضية والكراهة في متعلّقه.

فلو جمعنا بين هذه الظهورات الثلاثة وقلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي وقع التعارض بين إطلاق دليل الأمر بتلك العبادة مع دليل النهي الكراهتي عن أفرادها لا محالة، فلو قدّم النهي أو حكم بالتعارض والتساقط كانت العبادة باطلة من جهة انتفاء الأمر. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالجواز وعدم سراية الحبّ والأمر من الجامع إلى الفرد حتى إذا كان مبغوضاً.

وبهذا يتّضح أنّ القائلين بالامتناع لابدّ لهم في بحث العبادات المكروهة من رفع اليد عن أحد الظهورات المذكورة كما سيأتي شرحه.

إلّا أنّك عرفت فيما سبق انكار ظهور الأمر حتى عرفاً في نشوئه عن محبوبية متعلّقه بالخصوص، فكذلك في المقام ننكر ظهور النهي في فعلية المبغوضية في متعلّقه، وهذا يوجب القول بالجواز وعدم الامتناع بحسب الحقيقة، وبالتالي صحّة العبادة المكروهة على القاعدة؛ لعدم مبغوضيتها وفعلية الأمر بها وامكان التقرّب أيضاً.

ص ٨٠ قوله: (وإنّما يتجه الاشكال بناءً على المسلك القائل بالامتناع...)

أي بناءً على سريان الأمر ولو بمبادئه المقوّمة له ـ وهي الحب إلى الفرد ـ أي رجوع التخيير العقلي إلى الشرعي ولو بلحاظ المحبوبية والارادة، فلا يمكن الاجتماع؛ للزوم تعلّق الارادة والحب مع الكراهة والبغض بالفرد والحصة وهو محال.

ومجموع ما ذكر من العلاجات عندئذٍ خمسة:

١ ـ ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من حمل النهي على الإرشاد إلى أفضلية سائر الأفراد.

٢ ـ ما ذكره السيد الشهيد قدس سره من جعل متعلقه التقيد لا المقيد.

٣ ـ ما ذكره أيضاً من رفع اليد عن ظهوره في المبغوضية، فالفرد محبوب ومبغوض، لكن مبغوضيته مغلوبة ومندكة في قبال محبوبية الجامع السارية إلى الفرد.

٤ ـ ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من عدم منافاة النهي التنزيهي لاطلاق الأمر وعدم تقييده به. وهذا الجواب قد عرفت عدم صحته لو قيل بالامتناع والسريان للأمر أو للحب من الجامع إلى الفرد.

٥ ـ ما ذكره السيد الخوئي قدس سره أيضاً من اجراء الجواب ـ الذي سيذكره الخراساني قدس سره في القسم القادم هنا ـ أي أنّ ترك الفرد والحصة ولو بعنوان وجودي منطبق عليه فيه مصلحة وملاك للمطلوبية، ولا يحتاج هنا إلى امكان التزاحم ـ كما سيأتي هناك ـ لأنّ الأمر بالجامع البدلي الموسع بحسب الفرض

فلا يزاحم طلب ترك الفرد.

وإن شئت قلت: لا تضاد بين فعل الجامع وبين ترك الحصة والفرد أو فعل العنوان المنطبق في فرض الترك، نعم لو لم يكن مندوحة بأن لم يتمكن من الصلاة في غير الحمام وقع التزاحم عندئذٍ.

وهذه الأجوبة ـ ما عدا الجواب الرابع الذي عرفت ابتنائه على القول بالجواز في المقام ـ وإن كانت صحيحة في نفسها، إلّا أنّه من الواضح أنّ فيها تأويلاً للنهي، بحيث لا يصار إليه ابتداءً لمجرد المنافاة بين الأمر بالجامع والنهي عن الفرد، بل المتعين التقييد كما هو في سائر موارد التنافي بين دليل النهي والأمر.

نعم، لو قام اجماع أو ضرورة على صحة تلك العبادة في مورد النهي كان لابد من ارتكاب أحد هذه الوجوه ـ ولعلّ أخفّها عندئذ ما ذكره السيد الشهيد ﷺ ثانياً ـ مع أنّا نلاحظ أنّ الفقهاء في الفقه يحملون النهي عن أفراد بعض العبادات المأمور بها بنحو البدل على أحد هذه الوجوه ابتداءً وبلا مراجعة اجماع على الصحة وعدم تقيّد تلك العبادة بغير ذلك الفرد، وهذا يكشف امّا عمّا ذكرناه من ارتكازية جواز الاجتماع بالملاك الأوّل، أو وجود قرينة عامة على أنّ النهي التنزيهي في العبادات لا يراد به الكراهة والمبغوضية غير اللزومية.

ويمكن أن تكون النكتة العامة هي ظهور النواهي المذكورة في أنّها متعلقة بالعبادة بما هي عبادة، أي بعد الفراغ عن وقوعها عبادة لو جاء بها المكلّف مما يعني انحفاظ أمرها وأصل محبوبيتها.

ص ٨٢ قوله: (وحاول السيد الأُستاذ دفع هذا الاعتراض...).

هذا كلام كلي للسيد الخوئي ﷺ به يحاول تصحيح الأمرين بالفعل والترك معاً بنحو الترتب في كل مورد إذا كان أحدهما عبادياً؛ لأنّه بذلك سوف تكون الحالات ثلاثة: الترك والحصة العبادية من الفعل والحصة غير العبادية من الفعل أو الفعل والحصة العبادية من الترك والحصة غير القربية منه، فيمكن الأمر باثنين منها بنحو الترتب ولا يلزم تحصيل الحاصل بل فائدة الأمر الترتبي منع المكلّف من الحالة الثالثة الفاقدة للمصلحتين معاً، وعلى هذا علّق في حاشيته على العروة في مبحث الصوم أنّ من ابتلع في الليل ما يجب تقيئه في النهار بصحة صومه إذا لم يتقيأ رغم وجوب التقيؤ؛ لامكان الأمر بالامساك عنه بقصد القربة ـ وهو الصوم ـ بنحو الترتب.

وهذا الكلام يرد عليه مناقشات عديدة:

إحداها ـ ما ذكره السيّد الأُستاذ ﷺ من استحالة مثل هذا الأمر الترتبي؛ لأنّه لا يمكن أن يكون داعياً إلّا لداعوية الأمر، وقد تقدم بحث ذلك سابقاً.

الثانية ـ أنّ هذا مبني على القول بجواز تعلق الحبّ حتى إذا كان ضمنياً بشيء وبنقيضه وضده العام مع أنّه قد تقدم في بحث أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام أنّه كما يستحيل أن يجتمع في نفس المولى حب شيء وبغضه كذلك يستحيل أن يجتمع عنده حب شيء وحب تركه ونقيضه وهذا محذور التضاد واجتماع الضدين في نفس المولى مع قطع النظر عن مسألة الامتثال فلا يحلّ بالترتب وإلّا لحلّ الامتناع بالترتب.

نعم، هذا المحذور لا يجري فيما إذا كان المطلوبان ضدين لا ثالث لهما

بخلاف المناقشة الأُولى.

الثالثة ـ لو فرض انكار السيد الخوئي ﷺ لعدم إمكـان حب شـيء وحب نقيضه، فننقض عليه بلزوم هذا المبنى للقول بجواز اجتماع الأمر مع النهي أيضاً في باب العبادات؛ لأنّنا ننكر ظهور النهي في مبغوضية الفعل كما أنكرنا ذلك على السيّد الأُستاذ ﷺ في بحث سابق وإنّما غايته ظهوره في مرجوحية الفعل من الترك سواء كان ذلك باعتبار مفسدة ومبغوضية في الفعل أو محبوبية وملاك أهم في الترك ـ أي ارجاعه إلى طلب الترك ـ وعليه فلا موجب للقول بالامتناع فيما إذا كان أحدهما عبادياً من غير فرق بين كون الواجب بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود؛ لامكان الأخذ بدليل الأمر والنهي معاً غاية الأمر يقع بـينهما التزاحم وهو ليس من التعارض.

نعم، لو كان النهي واصلاً لما أمكن قصد القربة، بخلاف مورد الجهل بالنهي، وذاك محذور آخر غير الامتناع الموجب لبطلان العمل حتى في مورد الجهل.

الرابعة ـ ما سوف نشير إليه من أنّ قصد التقرب بالفعل وهو الصوم في المثال غير معقول، إذ لو أُريد قصده في قبال الترك فالمفروض أنّه أولى للمولى من الفعل ولو أُريد قصده في قبال تركهما معاً فهو محال لاستحالة تركهما معاً وإن أُريد قصده في قبال أن لا يقصد فهو محال أيضاً؛ لأنّ القصد لا يمكن أن يكون لغرض في نفسه وإنّما يكون دائماً لغرض في متعلقه وهو المقصود على ما تقدم في موضعه من بحث الواجب المطلق والمشروط.

وهذه المناقشة وإن كانت روحها ما أبرزه السيّد الأُستاذ ﷺ في المـناقشة الأُولى، إلّا انّه أبرزه لابطال الأمر الترتبي وبلحاظه، ونحن أبـرزناه بـلحاظ

قصد التقرب، ولو فرض عدم الحاجة إلى الأمر فهذا كأنّه تطوير وتوسعة لتلك المناقشة وليست نكتة جديدة.

كما أنّ ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ على الكفاية غير وارد لوجهين:

الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ ﷺ من أنّ مقصود الكفاية التزاحم الملاكي لا الامتثالي.

الثاني: أنّه لو كان النظر إلى التزاحم الامتثالي فعدم إمكان الترتب لعدم الثالث لا يضرّ بصحة العبادة ولو باعتبار كشف الملاك بالاجماع والضرورة القائمين على صحة العبادة. نعم، الاشكال الأساسي على الكفاية إنّما هو عدم إمكان التقرب ولزوم بطلان العمل على الأقل لمن يعلم بالنهي فلابد من توجيه آخر.

لا يقـال: مع فرض وجود حالة ثالثة وهي الامساك بلا قصد القربة يكون التقرب بالفعل ممكناً كما في سائر موارد التزاحم والاتيان بالمهم، ولو فرض عدم الخطاب والأمر لعدم إمكان الترتب فلا يقاس بما إذا كان في الفعل مفسدة أرجح من مصلحته.

فإنّه يقـال: حيث انّه لا يمكن التقرب بالفعل الواقع على كل حال فلا يمكن التقرب في المقام؛ إذ لو أُريد التقرب بالامساك في قبال تركه فالمفروض أنّ مصلحة الترك أقوى، وإن أُريد التقرب به في قبال تركهما معاً فهو محال بحسب الفرض؛ لأنّ الامساك على تقدير ترك الترك ضروري فلا معنى للتقرب والاتيان به من أجل المولى.

وبهذا يظهر أنّه لا يمكن قربية الفعل أو الترك في موارد رجحان الطرف الآخر حتى لو أحرز الملاك في الحصة القربية، فالمحذور ليس في مرحلة الخطاب

ولغوية الأمر فحسب، بل المحذور في عدم إمكان تحقيق الملاك المهم في الحصة القربية، وهذا اشكال آخر يرد على السيد الخوئي ﭬ.

نعم، لو كان المكلف جاهلاً برجحان الترك تأتّى منه قصد التقرّب بالفعل وكان صحيحاً عندئذٍ.

ومنه يعرف أنّه في موارد الضدين الذين لا ثالث لهما يمكن الأمر بالضد المهم إذا كان الأهم غير منجز وكان المهم عبادياً؛ لأنّ فائدته تحريك المكلف نحو فعل الضد المهم بقصد القربة لكي لا يقع في محذور فعله بلا قصد القربة ويكون الأمر مطلقاً لا مشروطاً بترك الأهم ليكون من اللغو. نعم، يكون مشروطاً بعدم تنجز الأهم، وبذلك يرتفع لزوم التكليف بما لا يطاق وطلب الضدين من المكلف، فتأمل جيداً فإنّ هذا يغفل عنه عادة حيث يقال في الفقه بالتعارض في موارد الضدين الذين لا ثالث لهما مطلقاً.

ص ٨٣ (الهامش).

هذا إشكال على كلام الميرزا النائيني ﭬ مذكور في المحاضرات والدراسات، ويمكن أن يكون روح مقصود الميرزا ـ كما قد يظهر من تقرير الفوائد ـ أنّ المنهي عنه هو حيثية التعبد بمعنى التقيد والالتزام بهذه العبادة كما كان يفعله بنو أُميّة أو عبدة الشمس في الصلاة عند طلوع الشمس فهي المنهي عنها، وعندئذٍ يرجع هذا الكلام بروحه إلى انّ العبادة المأمور بها وإن كان لا بدل لها بلحاظ ذلك الوقت أو اليوم لكن لها بدل بلحاظ حالاتها في ذلك الوقت من الاتيان بها تارة بنحو التقيد والالتزام والتعبد بها وأُخرى بلا هذه الصفة والنهي التنزيهي عن هذه الحصة في الإطلاق الأحوالي البدلي، فيرجع إلى القسم

السابق، فيتم فيه جواب مدرسة الميرزا النائيني ﰢ المتقدم في ذلك القسم من عدم منافاة النهي التنزيهي مع الأمر.

إلّا أنّ هذا الجواب لا يحتاج عندئذٍ إلى الأمثلة والكلمات الفقهية والتنظير بباب الوفاء بالنذر، وفرقها عن الوفاء بالاجازة وما شاكلها من البحوث الفرعية الأجنبية عن النكتة الأصلية التي ذكرناها، كما انّه لعله يكون خلاف ظاهر دليل النهي فقهياً.

ص ٨٥ قوله: (الوجه الأوّل ـ ما نقله عن السيد الأُستاذ...).

الظاهر أنّ مقصود الميرزا النائيني ﰢ التمييز بين مثل موارد التزاحم والذي يكون فيها الأمر المهم مشروطاً ومقيداً بعدم الأمر الأهم فبسقوطه أو عدم تنجزه يكون فعلياً وبين موارد الاجتماع حيث لا يمكن أن يكون الوجوب مقيداً بعدم الحرمة ثبوتاً؛ لأنّه من تقيد أحد الضدين بعدم الآخر وهو محال، بل لابدّ وأن يكون التقييد بعدم فعلية ملاك النهي وكذلك في طرف النهي والحرمة، وهذا يعني انّ ملاك النهي والحرمة في عرض واحد رافع للوجوب ومثبت للحرمة، لا انّه يثبت الحرمة أوّلاً ثمّ يرتفع الوجوب بها كما في موارد التزاحم.

وعندئذٍ يضم إليه مقدمة أُخرى وهي انّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للمطابقية في الحجّية، فدليل النهي الدالّ على الحرمة والملاك في صورة الاضطرار وإن سقط عن الحجّية بلحاظ مدلوله المطابقي وهو الحرمة إلّا انّه باقٍ على الحجّية بلحاظ المدلول الالتزامي وهو الملاك، فيدلّ على تقييد الأمر لأنّه لم يكن التقييد له طولياً أي في طول الحرمة؛ لأنّ المقيد للوجوب لم يكن هو ثبوت الحرمة بل ملاكها.

وبهذا البيان يظهر كيف انّ الإشكال من قبل السيد الخوئي على المقطع الأوّل والمقدمة الأُولى من هذا البيان غير فني، لأنّ الميرزا النائيني لا يريد الطولية الاثباتية ليقال له بأنّ الدلالة الالتزامية طولية بالنسبة للمطابقية، فكأنّه حملها على الخلط بين الاثبات والثبوت وانّه أراد العرضية في الدلالتين، وعندئذٍ يكون الايراد الثاني عليه غير وارد؛ إذ لا اشكال في عدم التبعية مع فرض العرضية.

والصحيح عندئذٍ الاشكالان المذكوران من قبل السيد الشهيد ﰀ.

وثانيهما واضح. وأمّا أولهما فحاصله: انّ تقيد أحد الحكمين الضدين بعدم الآخر وإن كان غير معقول لعدم الطولية بينهما إلّا انّ هذا لا يعني تقيد كل منهما بعدم ملاك الآخر، بل بعدم الملاك المؤثر في ايجاد الآخر إذ يستحيل أن يكون ملاك كل ضد مقتضياً لايجاد الضد المقتضى له واعدام الضد الآخر لاستحالة تأثير الوجود في العدم، بل انعدام الآخر بنفس تأثير الملاك الأقوى في ايجاد الضد المقتضي له، فليست هناك عمليتان والملاك المؤثر في ايجاد الحرمة مع فرض سقوط الحرمة وعدم تحققها منتفٍ قطعاً، فلا محذور في التمسك باطلاق دليل الأمر والوجوب.

ص ٨٩ قوله: (والحق مع صاحب الجواهر...).

وهناك منشأ ثالث للقول بالبطلان وهو أنّ الصلاة فيها اعتماد وافتراش أكثر للأرض المغصوبة وإن كان من حيث اشغال الحيّز في الفضاء المغصوب لا زيادة عليه، إلّا أنّ الاعتماد والتماسَّ مع الأرض المغصوبة أيضاً محرم، والساجد والجالس أكثر تماساً واعتماداً على الأرض من الواقف.

والجواب: عدم كون هذا تصرفاً زائداً عرفاً بلحاظ أنّ الواقف وإن كان أقل

اعتماداً وتماساً مع الأرض ولكنه بثقل أكثر بخلاف الجالس أو المضطجع فإنّ ثقله في كل نقطة من التماس مع الأرض لعلّه أقل، فبحسب النتيجة لا زيادة في التصرّف.

ص ٨٩ قوله: (الحالة الثالثة...).

هنا كلام للمحقق العراقي ﷺ فيما إذا كان الوقت الذي تشغله الصلاة المختارة بدلاً عن الخروج ليس بأكثر من وقت الخروج، حاصله: انّه لا وجه للبطلان بل الحق هو الحكم بالصحة؛ لأنّ الوقت المذكور ـ ولنفرضه عشرة دقائق ـ لابد وأن يكون المكلّف في الغصب سواء صرفها في الخروج أو في الصلاة، فتكون حرمتها ساقطة، فلا محذور من ناحية الاجتماع.

نعم، يجب عليه صرفها في الخروج تخلصاً من الغصب الزائد، إلّا أنّ الخروج مضاد للصلاة، فلو عصى الأمر بالخروج وصرفها في الصلاة كانت صحيحة؛ لامكان الأمر الترتبي بها إذا كان مضيقاً، وإطلاق الأمر لها إذا كان موسعاً، فلا وجه للقول بالبطلان في هذه الحالة.

وفيه: أنّ حرمة الغصب انحلالية بلحاظ كل زمان زمان وبلحاظ كل نقطة نقطة من الأرض المغصوبة، ومن الواضح انّه بعد إلقاء المكلف اضطراراً في الأرض المغصوبة تكون العشرة دقائق من الغصب المستغرقة للخروج مضطراً اليها ولكن بنحو الانحلال، أي انّ حرمة الكون في كل نقطة وكل آن في تلك النقطة من نقاط الغصب المتلاحقة إلى باب الخروج حرمة مستقلة عن الأُخرى، والمقدار الاضطراري منها ما يحتاجه ويستلزمه الخروج منها، فأي مقدار زائد من المكث والبقاء فيها كون غصبي زائد محرم، فلا يمكن أن يقع مصداقاً للصلاة.

ولا يقـال: بأنّ هذا الآن الزائد من الكون في تلك النقطة هو أو الكون في ذلك الآن في النقطة الثانية بالدخول اليها اضطراري أي الجامع بينهما اضـطراري، فتكون حرمته ساقطة.

لأنّه يقـال: انّ الدخول في النقطة الثانية التالية إلى الخروج لا يكون بدلاً عن الكون الزائد في النقطة الأُولى، بل يكون زائداً عليها؛ لأنّه على كل حال مضطر إليه من أجل الخروج حتى إذا مكث في مكانه الأوّل.

والحاصل: الكون الخروجي المضطر إليه إنّما هو خصوص الأكوان المتتابعة المستلزمة في مقام العبور من نقاط الغصب إلى أن يخرج، فأي مقدار زائد من المكث في أية نقطة منها يكون هو الكون الغصبي الزائد؛ لأنّ ما بعده من النقاط على حالها من حيث الاضطرار إلى ارتكابها للخروج، فلا يكون المكث الزائد بدلاً عنها حتى إذا كان بمقدارها زماناً، وهذه هي نقطة المـغالطة فـي كـلام المحقّق العراقي ﷳ.

نعم، لو كان هذا المقدار بدلاً عنها كما إذا دار أمره بين أن يخرج في هذه الدقائق العشر بالعبور إلى خارج الأرض المغصوبة أو يبقى فيها مستقلّاً بذكر أو عمل تكون نتيجته الكون خارج الأرض المغصوبة بانتهاء الدقائق العشر بنحو طي الأرض مثلاً أو بقدرة قادر صحت صلاته عندئذٍ.

إلّا انّ هذا بحسب الحقيقة من مصاديق الحالة الثانية لا الثالثة؛ لأنّ معناه انّه يعلم انّه على كل حال يكون في الدار المغصوبة بمقدار هذه الدقائق العشر سواء خرج أم بقي واشتغل بذلك الذكر مثلاً، وهذا واضح.

ص ٩٠ قوله: (المرحلة الاُولى في حكم الخروج ...).

الأولى التعرّض إلى ذكر الأقوال الخمسة في المسألة أوّلاً، وملاحظة مدرك كل قول ولو بعد البحث عن الجهتين الاُولى والثانية في الكتاب، وهي كما يلي:

١ ـ ما ذهب إليه المحقّق العراقي ﷺ من أنّ الخروج حرام شرعاً وليس بواجب شرعاً حتى غيرياً وإن كان لازماً عقلاً.

٢ ـ ما ذهب إليه المحقق القمي ﷺ من أنّه حرام شرعي وواجب شرعي.

٣ ـ ما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ من أنّه واجب شرعي وليس بحرام شرعي فعلاً، وإن كان حراماً قبل الدخول ومحرماً عقلاً، أي يعاقب عليه.

٤ ـ ما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ من أنّه ليس بحرام شرعي ولا واجب وإنّما فيه الحرمة عقلاً، أي استحقاق العقوبة عليه واللزوم العقلي.

٥ ـ ما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ ونسب إلى الشيخ الأعظم من وجوبه الشرعي وعدم حرمته حتى عقلاً، أي انّه لم يكن محرماً حتى قبل الدخول.

ص ٩٠ قوله: (لابد من الالتزام بأنّ النهي عن الخروج وحرمته يسقط بالدخول ...).

وجّه السيد الخوئي ﷺ عدم الحرمة بأنّه لو كان حراماً لزم التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ البقاء أيضاً حرام فإذا حرم الخروج كان تكليفاً بما لا يطاق؛ لأنّه من تحريم الضدين الذين لا ثالث لهما.

وهذا جوابه واضح، فإنّ الخروج والبقاء ليسا بعنوانيهما حرامين وإنّما الحرام الغصب في الآن الثاني كالآن الأوّل الذي هو آن الدخول. وقد كان اختيارياً

بالنسبة إليه بعدم الدخول، فلم يكن تكليفاً بما لا يطاق، ومن هنا عدل عن هذا التعبير السيد الشهيد ﷺ وذكر بأنّ الحرمة وإن كانت فعلية ملاكاً وروحاً ولكن النهي والخطاب ساقط بالدخول من أجل لغوية بقائه لعدم إمكـان مـحركيته وزاجريته إلّا انّ سقوطه سقوط عصياني كما في سائر موارد التـعجيز بسـوء الاختيار، وبهذا يختلف هذا القيد للخطاب والنهي عن قيد القدرة الرافع للخطاب من أوّل الأمر عند فقدانه كما لا يخفى، ومن هنا يكون روح الحكم ومبادئه فعلية، والعصيان متحققاً لا من جهة مخالفة روح الحكم أي المبغوضية فحسب، بل من جهة تحقق العصيان للخطاب والنهي أيضاً بلحاظ زمان فعليته؛ لأنّه كان تكليفاً فعلياً غير مشروط بارتفاع القدرة بقاءً بالدخول وإن سقط بعده، وهذا يعني انّ التكليف في الواقع بتحقيق ذاك الفعل أو الترك بمجرد تحقق القدرة عليه في أيّ زمان، فلو لم يحققه كان عاصياً لا محالة وإن سقط الخطاب بقاءً.

إلّا أنّ في النفس شيئاً من دعوى سقوط إطلاق الخطاب والنهي أيضاً؛ لأنّ المقيد لهذا الإطلاق إنّما هو الظهور الحالي في كون الخطاب للتحريك وهـذا لا يقتضي أكثر من امكان المحركية نحو المطلوب من فعل وترك لا بقائه إلى حين العمل، ففي جميع موارد التعجيز يكون الخطاب فـعلياً أيـضاً وسـاقطاً بالعصيان على حد سائر موارد العصيان، فلا وجه للتفكيك بين الحرمة وروحها.

ولعلّ مقصود سيدنا الشهيد ﷺ سقوط محركية النهي لا الحرمة، فالخروج حينما يقع خارجاً يكون حراماً بما هو غصب، بل سيأتي أنّ ما فيه حلّ الاشكال وعلاج المسألة سقوط محركيّة الحرمة بعد الدخول، وبه يرتفع محذور التضاد، أمّا إذا لم نقبل ذلك واشترطنا سقوط الحرمة لرفع التضاد، فالسقوط العصياني بعد الدخول لا يدفع محذور التضاد بـين الحـرمة المـطلقة الفـعلية للـغصب

الخروجي قبل الدخول والوجوب المشروط بالدخول؛ لأنّهما متضادان، سواء تحقق الدخول أم لا، وهو كافٍ للامتناع، وهذا واضح.

ثمّ انّه يعقل الأمر بالخروج ـ لو تم ملاكه نفسياً أو غيرياً، وهذا ما يبحث عنه في الجهة الثانية ـ مع تحريم الغصب في الزمان الثاني المستلزم لحرمة الغصب الخروجي أيضاً ـ لكون الحرمة انحلالية ـ بلا لزوم محذور اجتماع الأمر والنهي، وذلك بأحد وجوه:

١ ـ أن تكون الحركة الخروجية كالحركة الصلاتية غير الغصب فإنّه عبارة عن اشغال الحيّز والقاء الثقل في المكان المغصوب والخروج حركات في الإنسان الغاصب فهي ملازمة مع اشغال الحيّز والغصب وليست نفسها فيجوز الأمر بها، ولا يلزم منه التكليف بالتفكيك بين المتلازمين؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بالخروج مشروط بالدخول وتحقق الغصب ولو بسوء اختياره كما هو واضح.

٢ ـ لو افترضنا انّ الخروج منطبق على نفس الحركة الغصبية مع ذلك نقول بأنّه يمكن الأمر به مشروطاً بالدخول وتحقق أصل الغصب إذا كان على وزان الأمر بالجامع والنهي عن الخصوصية لا المتخصّص، فالنهي متعلق بجامع الغصب حتى الخروجي ولكنه لو تحقق الجامع ولو عصياناً يمكن للمولى أن يأمر بالخصوصية أي بايجاد التخصّص والتقيد ـ أي لا تغصب وإذا أردت أن تغصب فاجعله غصباً خروجياً ـ وحيث انّه أمر مشروط بتحقق الجامع لا الفرد المأمور به فلا يلزم منه محذور تحصيل الحاصل كما لا يلزم محذور اجتماع الأمر والنهي حتى على مستوى الحب والبغض لتعدد مصبّهما عنواناً ومعنوناً أو عنواناً فقط، وكفاية ذلك في الجواز أو لكون المحرّم من الفرد حيثية الجامع المنطبق فيه، وحيث انّه شرط في الوجوب فلا يترشّح عليه الوجوب، وإنّما يتعلّق

بالخصوصية فقط.

٣ ـ لو تنزلنا وفرضنا انّ الوجوب للمتخصّص أي الفرد المحرّم إلّا انّه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة، أي تعلّقه بالغصب الخروجي المحرّم؛ لأنّه وجوب مشروط بالدخول، والدخول يوجب سقوط محركيّة الحرمة، وقد تقدّم أنّ التضاد بين الحرمة والوجوب ـ وكذلك الحب والبغض ـ إنّما يكون بلحاظ اقتضائهما ومحركيّتهما المتعاكسة، فإذا كانت الحرمة ساقطة بعد الدخول من حيث المحركيّة فلا محذور في تعلّق الوجوب المشروط بالخروج المحرّم بمثل هذه الحرمة التي لا محركيّة لها بعد الدخول، وأمّا محركيّتها قبل الدخول فليست مضادة مع الوجوب؛ لأنّه مشروط بالدخول فلا محركيّة له قبل الدخول، وهذه هي فذلكة الموقف في هذه المسألة الفنيّة.

وظاهر الأقوال الخمسة المتقدمة الفراغ عن وحدة متعلق الحرمة والوجوب على تقدير القول بأي منهما، أي انّ الخروج بما هو غصب خروجي يكون حراماً وواجباً أو أحدهما أو لا حراماً ولا واجباً، فالوجه الأوّل والثاني يكون بحسب الحقيقة قولاً ومبنى سادساً غير الأقوال الخمسة، وينتج نتيجة قول المحقق القمي قدس‌سره. كما انّه لو قبلنا الوجه الثالث أيضاً تم مقالة المحقق القمي قدس‌سره.

والقول بعدم مقتضٍ للوجوب الغيري امّا مطلقاً أو في خصوص المقام يؤدي إلى قبول قول المحقّق العراقي قدس‌سره، والقول به مع القول بسقوط النهي والحرمة بملاك اللغوية يثبت مقالة صاحب الكفاية قدس‌سره، والقول بالأخير دون الأوّل يثبت مقالة صاحب الفصول قدس‌سره، والقول بعدم مقتضٍ للحرمة مع ثبوت مقتضي الوجوب يثبت مقالة الشيخ والميرزا النائيني قدس‌سرهما.

ثمّ إنّ مدرسة الميرزا النائيني والمحقّق الأصفهاني ﭬ اعترضا على المبنى القائل بحرمة الخروج قبل الدخول وسقوطه بالدخول وارتفاع حرمته بعد الدخول كل منهما بنحو، فالأوّل أشكل عليه بلزوم الجهل كما هو مبين في الكتاب في الجهة الثالثة، والثاني أشكل عليه بلزوم التضاد واجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد؛ لأنّ الميزان ليس بوحدة زمان التعلق بل بوحدة زمان المتعلّق وهو هنا واحد.

والغريب أنّ هؤلاء الأعلام بعد ذلك ناقشوا في صغرى مقدمية الخروج لواجب أو كونه مصداقاً للواجب النفسي وهو التخلية وتخليص مال الغير مما يعني انّه لو كان مصداقاً لذلك لكان فيه مقتضي الوجوب والمحبوبية، بل صرّح في المحاضرات امكان أن تكون هناك مصلحة نفسية أو غيرية في الفعل المضطر إليه بسوء الاختيار مشروطاً بفعل تلك المقدمة بسوء الاختيار كالدخول إلى دار يترتب عليه لزوم حفظ حياته بشرب الخمر مثلاً، فإنّ فرض معقولية ذلك مساوق مع تحقق التضاد أو الجهل مما يعني انّ هذه الشبهة لها جواب لا محالة.

وإن شئت قلت: انّ القول بوجود مقتضٍ للوجوب الشرعي النفسي أو الغيري في الخروج مشروطاً بالدخول يستلزم عند من يرى استحالة مقالة صاحب الفصول من باب لزوم الجهل أو التضاد اختيار قول الميرزا النائيني ﭬ بعدم الحرمة من أوّل الأمر لاستحالة حرمته عندئذ ولو قبل الدخول على هذا المبنى؛ ولعلّه لهذا اختار الشيخ والميرزا النائيني ﭬ عدم الحرمة والوجوب المشروط من أوّل الأمر، وبهذا لا يكون مصداقاً لقاعدة الاضطرار بالاختيار أيضاً لعدم موضوع للحرمة بالنسبة للخروج من أوّل الأمر.

والصحيح بطلان هذا الاعتراض، فإنّه لا مانع من تعلّق الحرمة بالخروج قبل

الدخول والوجوب الشرعي به مشروطاً بالدخول؛ لأنّ مرجعه إلى انّه يريد تركه بترك الدخول ولا يريد تركه بعد الدخول بالبقاء في المغصوب فلترك الغصب الخروجي بابان أحدهما الوجوب المولوي ومن هنا حرّمه حرمة مطلقة؛ لأنّه يحقق غرض المولى وهو عدم تحقق المفسدة بترك الدخول ولا تفوته مصلحة لأنّ المصلحة في الخروج بعد الدخول لو فرضت مشروطة بالدخول، فبعدمه يرتفع موضوع المصلحة فلا تفويت لشيء.

والباب الآخر ليس مطلوباً بل عدمه مطلوب للمولى لما فيه من تحصيل المصلحة المشروطة بعد فعليتها بتحقق شرطه.

فهذا التحريم روحه الأمر بترك الغصب الخروجي بترك الدخول وبكون ترك الدخول من باب قيد الواجب لا الوجوب فلو لم يتركه كان عاصياً لفعلية الأمر والخطاب في حقه، وهذا لا ينافي الأمر به مشروطاً بالدخول، لأنّ هذا الأمر ليس أمراً بفعله مطلقاً بل أمر به مشروطاً بالدخول، وهو ليس منافياً مع النهي لأنّه يمنع عن تحقق الترك المقرون بالدخول لا الترك المقرون بعدم الدخول الذي هو المأمور به والمطلوب من النهي، فلا تنافي بين الأمر المشروط والتحريم قبل الدخول من حيث المحركية.

لا يقال: هذا تأويل للنهي فإذا أُريد الحفاظ على ظاهره لزم الاجتماع مع الأمر على فعل واحد.

فإنّه يقال: هذا ليس تأويلاً بل بيان لعدم التنافي بين النهي المطلق قبل الدخول والأمر المشروط بالدخول من حيث المحركية فيرتفع محذور التضاد؛ لأنّ التضاد بين الأمر والنهي إنّما يكون بلحاظ محركيتهما، والوجدان خير شاهد على ذلك.

وبعبارة أُخرى: كما تقدم في بحث الأمر بالجامع والنهي عن فرده ـ بناءً على سراية الحب من الجامع إلى الفرد ـ عدم التنافي بينهما في مقام المحركية المولوية كذلك في المقام لا منافاة بين تحريم مطلق الغصب حتى الخروجي مطلقاً وايجاب فرد منه بعد تحقق الدخول المساوق مع تحقق جامع الغصب في الآن الثاني من حيث المحركية، بل لكون الأمر والوجوب في المقام مشروطاً بالدخول، وفرض الدخول هو فرض سقوط محركية النهي، فلا تنافي بين النهي والأمر من حيث المحركية جزماً.

إن قلت: هذا لا ينفي لزوم محذور التضاد بلحاظ مبادىء الأمر والنهي من المحبوبية والمبغوضية.

قلنا: يمكن الإجابة عليه:

أوّلاً ـ بما ذكرناه وتقدّم عن الأُستاذ الشهيد ﷺ سابقاً أيضاً من أنّ التضاد بين الحب والبغض إنّما يكون بلحاظ التضاد بين اقتضائهما لا نفسيهما ولا محركية للحرمة بعد الدخول بحسب الفرض.

وثانياً ـ يكفي أن يكون ملاك التحريم أنّ المولى يريد تركه المقرون بترك الدخول مطلقاً وهو لا ينافي ارادة فعله بعد الدخول، وهكذا يتضح أنّه يعقل النهي عن فعل مطلقاً والأمر بفرد منه مشروطاً بارتكاب جامع ذلك الحرام. وهذه نكتة كبروية كلية فإنّه كما يعقل الأمر بالجامع والنهي عن فرده جمعاً بين المصلحة المتحققة في الجامع والمفسدة المتحققة في الفرد ونتيجته انّه لو جاء بالجامع ضمن ذلك الفرد يكون ممتثلاً وعاصياً، كذلك يعقل النهي عن جامع ـ وهو انحلالي ـ والأمر بفرد منه مشروطاً بارادة ارتكاب ذلك الجامع المحرم جمعاً لدفع المفسدة الغالبة وجلب المصلحة المغلوبة على تقدير ارادة الحرام برغم أنّ

ذلك الفرد يقع مبغوضاً في الموردين لغلبة المفسدة فيه؛ لأنّ الأمر لا يشترط فيه أن يكون ناشئاً عن محبوبية متعلّقه دائماً ـ كما تقدّم ـ وإن كان قد يدّعى ظهوره العرفي في ذلك، وهو خارج عن المنظور إليه في هذا البحث كما هو واضح.

ثمّ إنّ الميرزا النائيني ﷺ استدل على عدم كون المقام داخلاً في كبرى قاعدة (الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار) بوجوه أربعة حملت جميعاً في المحاضرات على أنّه من الخلط والاشتباه بين كيفية تطبيق هذه القاعدة في باب المحرمات وكيفية تطبيقها في باب الواجبات. والظاهر وقوع التباس في تقرير مطلب الميرزا النائيني ﷺ.

والصحيح أنّ الوجوه الأربعة التي يذكرها واحد منها وهو الوجه الثالث قد يرجع إلى ما ذكر فإنّه قد ذكر فيه: أنّ مورد القاعدة وما نحن فيه متعاكسان فإنّ ايجاد المقدمة فيما نحن فيه أعني الدخول في الغصب يوجب سلب القدرة وسقوط الخطاب بترك الخروج وفي مورد القاعدة يوجب تحقق القدرة على المكلف به فكيف يمكن دخول المقام تحت القاعدة؟

فإنّ هذا التقرير جوابه ما أُفيد من أنّ المطلوب في المحرمات هو الترك فكما يكون ترك مقدمة الواجب كالحج موجباً لامتناع امتثاله بسوء الاختيار وهو لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً أو عقاباً فقط كذلك يكون فعل سبب الحرام وهو الدخول في المقام موجباً لامتناع امتثال الحرمة وهو ترك الغصب الخروجي بسوء الاختيار وهو لا ينافي الاختيار، والميزان ملاحظة الامتناع والقدرة بالنسبة إلى الامتثال في البابين.

وأمّا سائر الوجوه التي ذكرها فهي لا ترتبط بهذا الخلط بل ترمي إلى رفع

الخلط الذي وقع فيه المحققون في منهجة هذا البحث من حيث كون حرام واحد مضطراً إليه وواجباً في نفس الوقت، وتوضيح ذلك أنّ الوجوه الثلاثة الأُخرى للميرزا النائيني ﭬ ينبغي تحريرها كالتالي:

الوجه الأوّل: أنّ موضوع القاعدة ما إذا عرض الامتناع والاضطرار على متعلق التكليف بسوء اختيار المكلف وعمله كما إذا ترك المسير إلى الحج فامتنع عليه الحج وفي المقام وإن كان الدخول بسوء اختيار المكلف إلّا أنّ خروجه من الدار ليس ممتنعاً عليه بالدخول بل هو متمكن من فعله وتركه بالبداهة فلا يكون موضوعاً لتلك القاعدة.

وقد اعترض عليه في المحاضرات بأنّه ممتنع شرعاً بعد تسليم انّـه ليس بممتنع عقلاً والممتنع الشرعي كالممتنع عقلاً. وجه الامتناع الشرعي ما تقدم منه من أنّ البقاء حيث إنّه محرم على الداخل فيكون ترك الخروج ممتنعاً عليه شرعاً.

ويرد عليه: أوّلاً ـ ما اتضح مما تقدم من أنّ المراد لو كان حرمة عنوان البقاء بما هو بقاء ومكث أو مشي في الغصب مثلاً فهذه العناوين ليست بمحرمة وإنّما المحرم هو الغصب الجامع بين المكث والمشي والخروج وإن كان المراد حرمة البقاء بما هو غصب، فجامع الغصب نسبته إلى كل من البقاء والخروج في الآن الثاني على حد واحداً، فلا معنى لملاحظة هذا الجامع بلحاظ أحد فرديه وهو المشي فيحكم بحرمته ثمّ يقال بأنّ فرده الآخر وهو الخروج يكون تركه ممتنعاً شرعاً أو فعله مضطراً إليه شرعاً فلماذا لا يعكس ويقال لأنّ الخروج غصب فيكون محرماً شرعاً ومعه يكون البقاء مضطراً إليه شرعاً فلا يحرم.

ودعوى: أنّه بعدما جاز ارتكاب الجامع ضمن فرد واحد لا أكثر من جهة الاضطرار يتعين أن يكون هو الغصب الخروجي.

مدفوعة: بأنّه خلط بين الاضطرار إلى الجامع وجواز الجامع، فالجامع المضطر إليه ـ وهو الغصب ـ سواء تحقق بفرد الخروج أو البقاء كان محرماً عقلاً أو شرعاً وعقلاً من دون أن يوجب أن يكون كل من فرديه مضطراً إليه عقلاً أو شرعاً.

ولعلّ هذا من الواضحات، وإنّما الصحيح أن يقال: إنّ جامع الغصب بأي فرد تحقق تركه ممتنع عقلاً وأمّا كل من خصوصيتي الخروج أو المكث ـ أي الفردين ـ فليس تركه ممتنعاً. فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّ الخروج ليس اضطرارياً فلا يكون موضوعاً لقاعدة الامتناع حتى الشرعي صحيح. ولكن يكون جواب كلامه أنّ هذا الفرد من الغصب ـ وهو الخروج بما هو فرد ـ وإن كان اختيارياً إلّا أنّ جامع الغصب المنطبق عليه يكون اضطرارياً، والحرمة ثابتة لعنوان الغصب فبلحاظ ما هو حرام ـ وهو الغصب المنطبق على الخروج؛ لكون الحرمة انحلالية دائماً ـ يكون الخروج موضوعاً للقاعدة لا محالة، وهذا لا ينافي مع كون الخروج بما هو فرد وخروج خارجاً عن موضوع القاعدة فيمكن أن يكون فيه مقتضي الوجوب عقلاً أو شرعاً مع قطع النظر عن محذور الامتناع.

وثانياً ـ عدم صحة قياس الممتنع الشرعي على الممتنع العقلي في هذه القاعدة، أعني قاعدة أنّ الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار. ولعمري هذا الكلام لم يكن ينبغي صدوره من مثله.

توضيح ذلك: أنّ المراد من هذه القاعدة اثبات فعلية التكليف امّا خطاباً وعقاباً أو عقاباً فقط في موارد تحقق المخالفة من المكلّف اضطراراً رغم كونه اضطرارياً، ولا يعقل من المكلف الامتثال فيه. فيراد بهذه القاعدة توسعة التكليف ولو عقاباً على الأقل حتى لموارد العجز والاضطرار إذا كان بسوء

الاختيار، وهذا يختص بالاضطرار التكويني لا الشرعي فإنّه في الاضطرار الشرعي إلى ترك شيء لوجوب ضده مثلاً حتى إذا كان لا بسوء الاختيار يعقل فعلية التكليف والمحركية، ولهذا يعقل الأمر بالضد المهم بنحو الترتب رغم أنّه مكلف شرعاً بفعل الأهم؛ ولهذا لو تركهما كان معاقباً على ترك المهم أيضاً رغم أنّه كان ممتنعاً عليه شرعاً.

نعم، لا يعاقب عليه لو تركه بفعل الأهم إذا لم يكن التزاحم بسوء اختياره ويعاقب عليه إذا كان بسوء اختياره، والظاهر انّ هذا مقصود المحاضرات، إلّا انّه من الواضح انّ هذا من الامتناع والاضطرار التكويني لا الشرعي؛ لأنّ امتناع أحد الضدين على تقدير الاتيان بالآخر ممتنع عقلاً لا شرعاً وهو غير حاصل في المقام، فإنّ المراد اثبات الامتناع الشرعي أو الاضطرار إلى الخروج بنفس تحريم البقاء لا بامتثاله.

الوجه الثاني: انّ موضوع القاعدة ما إذا كان ملاك التكليف فعلياً على كلّ حال وغير مشروط بفعل المكلّف أو تركه للمقدمة وإلّا لم يكن تفويتاً لغرض فعلي بل رفع لموضوعه فلا يكون من سوء الاختيار أصلاً، وفي المقام الأمر كذلك حيث يكون الدخول محققاً لملاك ومصلحة في الخروج غالبة على مفسدة الغصب فلا يكون ملاك الحرمة فعلياً للخروج بعد الدخول.

وواضح انّ هذا البيان أيضاً لا ربط له بما اعترض به على الوجوه الأربعة في المحاضرات جميعاً من انّه خلط بين باب الواجبات والمحرمات.

والجواب الصحيح: انّه لو أُريد مشروطية ملاك وجوب الخروج على القول به بالدخول فهذا صحيح إلّا أنّ تطبيق القاعدة لم يكن بلحاظ الوجوب بل بلحاظ

الحرمة وإن أُريد انّ ملاك الحرمة ومفسدتها ترتفع بالدخول فهو ممنوع بل يكون الملاك فعلياً غاية الأمر باعتبار الكسر والانكسار على القول بالوجوب يقال بعدم تأثيره في الحرمة إلّا أنّ ذلك لا ينافي انطباق القاعدة؛ لأنّ المكلّف كان بامكانه أن يتجنب مفسدة الغصب الخروجي بترك الدخول، فمهما تكون المفسدة مغلوبة وضعيفة في نفسها لا تزاحم مصلحة الوجوب المشروط فيكون تفويتها من المكلف بالاضطرار غير منافٍ مع الاختيار عقاباً أو عقاباً وخطاباً ــ لو فرض عدم محذور الاجتماع ــ.

الوجه الثالث: أنّ الخروج واجب بحكم العقل على الأقل وهو يكشف عن كونه مقدوراً، ومن المعلوم أنّ كلما يكون واجباً ولو بحكم العقل لا يدخل في كبرى القاعدة لأنّ موضوعها الفعل الممتنع بينما موضوع حكم العقل بالوجوب هو الفعل المقدور، فيستحيل انطباقهما على مورد واحد.

وهذا بحسب الروح يرجع إلى إشكال التهافت الذي أثرناه في صدر البحث بين فرض اضطرارية الخروج الموجب لسقوط حرمته مثلاً ووجوبه، ويكون الجواب ما ذكرناه من أنّ المضطر إليه هو الغصب المحرم الجامع بين الخروج والبقاء والمشي، وأمّا الواجب المبحوث عنه فهو الخروج بما هو خروج، أي فرد من الغصب بعد الدخول، واضطرارية الغصب الجامع لا تستلزم اضطرارية الفرد الذي يمكن أن يقع ذلك الجامع ضمنه أو ضمن فرد آخر، كما هو واضح.

وهكذا يتضح في هذه النقطة أنّ الخروج من حيث هو غصب موضوع لقاعدة الامتناع بالاختيار، ومن حيث هو خروج وحركة خاصة في الغصب ليس اضطراراً، وأنّ الصحيح انّ هذا لا يوجب سقوط الخطاب من أوّل الأمر فضلاً عن

العقاب كسائر موارد العصيان، وإنّما يوجب سقوط محركية الحرمة بعد الدخول؛ ولهذا لا يمتنع اجتماعهما مع الوجوب المشروط بالدخول كما لا يلزم الجهل، فكلا الاشكالين مندفعان.

ثمّ انّ المستظهر من كلمات الميرزا ﷺ في المقام انّه يدعي عدم انطباق قاعدة (الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار) في المقام لا بلحاظ الغصب الخروجي، ولا بلحاظ الغصب بالبقاء أو غيره من التصرفات ولا بلحاظ جامع الغصب، امّا بلحاظ الغصب الخروجي فلأنّ الاضطرار إلى الجامع ليس اضطراراً إلى الفرد وأمّا بلحاظ الفردين الآخرين فلأنّ الاضطرار إلى الجامع بين الخروج الواجب بحكم العقل أو الشرع وبين المكث في الغصب أو المشي فيه المحرمين جزماً ـ لعدم ضرورة تقتضيهما ـ ليس اضطراراً إلى الحرام فإنّه كالاضطرار إلى جامع شرب الماء النجس أو الطاهر فإنّه ليس من الاضطرار إلى النجس والحرام.

وهذا الكلام من الغرائب، فإنّ البحث عن مقتضي كون الغصب الخروجي حراماً ولو عقلاً وعقاباً فقط باعتباره غصباً وحرمة الجامع انحلالية دائماً فافتراض أنّ الخروج واجب في المرتبة السابقة، ثمّ اضافة الاضطرار إلى الجامع بين الواجب والحرام؛ ودعوى انّه ليس اضطراراً إلى الحرام أشبه بالتلاعب بالألفاظ؛ إذ المفروض أنّ الغصب كما ينطبق على المشي أو المكث في دار الغير ينطبق على الخروج أيضاً فيكون المكلف مضطراً إلى الغصب فإذا تحقق ضمن أي واحد من أفراده كان حراماً ولو بلحاظ العقوبة وكان مورداً لقاعدة الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاضطرار سواءً كان مقتضي الوجوب شرعاً أو عقلاً ثابتاً في الخروج أم لم يكن، فثبوت الوجوب للخروج لا ينافي الاضطرار إلى جامع الغصب الحرام المنطبق فيه لكون الحرمة انحلالية.

ثمّ كيف طبق عنوان الغصب المحرم على الفردين الآخرين والتـزم بـفعلية الحرمة فيهما دون هذا الفرد مع أنّ الحرام عنوان الغصب لا المشخصات الفردية ونسبة الجامع والغصب إلى الأفراد الثلاثة على حد واحد، وكأنّه وقع خـلط عندهم بين اضطرارية جامع الغصب المنطبق حتى على الخروج وبين وجود مقتضي الوجوب فيه بما هو فرد مع وضوح أنّ ثبوت مقتضي الوجوب للخروج على تقدير القول به لا يعني عدم انطباق القاعدة بلحاظ جامع الغصب المتحد معه بوجه أصلاً. نعم، لو قيل بأنّ الغصب الخروجي باعتباره رداً للمال إلى صاحبه أو تخلية ليس حراماً من أوّل الأمر ولو كان بسوء اختياره تخصيصاً لأدلّة حرمة الغصب فلا موضوع عندئذٍ لقاعدة الاضطرار إلى الحرام في المقام كما هو واضح. ويمكن جعل هذا وجهاً آخر للميرزا النائيني ﷺ.

ولكنه لا وجه لذلك، فإنّه إذا أُريد بذلك دعوى تخصيص في أدلّة الغصب فهو غير تام، وإذا أُريد استفادة ذلك من نفس وجوب ردّ المال إلى صاحبه ـ بناءً على قبوله كوجوب شرعي نفسي ودعوى انطباق ذلك على نفس الخروج ـ فهذا لا يستلزم التخصيص بل يستلزم اجتماع مقتضي الأمر والنهي في المقام والذي هو محل بحثنا، ولابد من الجمع بينهما بعد تمامية مقتضيهما معاً.

ثمّ انّ للمحقق الاصفهاني ﷺ اشكالاً آخر على مقالة الفصول، أعني فعلية الوجوب شرعاً بعد الخروج مع سقوط الحرمة قبل الدخول، وحاصله عـدم جدوى تعدد زمان التكليفين في رفع التضاد بينهما؛ لأنّ ملاك التضاد وحـدة متعلقيهما بحسب لحاظ المولى. وفي المقام الوجود الشخصي الواحد للغصب الخروجي يقع متعلقاً للحرمة والوجوب في لحاظ المولى ولا يمر الزمان على الفعل الشخصي مرتين، فهذا الخروج وحداني الزمان متعلّق للوجوب والحرمة،

وسبق زمان تحقق التحريم على زمان تحقق الايجاب لا يجدي في رفع التضاد من حيث المتعلق.

فالحاصل: من يقول بالتضاد بين الوجوب والحرمة لا يقول به من حيث قيامهما بالمولى في زمان واحد أو قيامهما خارجاً بالوجود الخارجي، بل يقول به من حيث قيامهما بعنوانين ملحوظين فانيين في المعنون الواحد وهو حاصل في المقام بين الحرمة قبل الدخول والوجوب بعد الدخول، وإن فرض سقوط الحرمة بعد الدخول.

وهذا الايراد تام، بمعنى انّه لابدّ في مقام دفع محذور الامتناع والتضاد من سلوك أحد الطرق الثلاثة التي ذكرناها، وأمّا ما ذكره صاحب الفصول ﳀ من اختلاف الزمان وحرمة الغصب الخروجي قبل الدخول ثمّ سقوطها بعد الدخول لا يرفع المحذور؛ لأنّه قبل الدخول كان محرّماً مطلقاً أي لم يكن الغصب المقيّد بعدم الدخول محرماً بل مطلقه كان محرماً، وهذا لا يجتمع مع محبوبيته ولو مشروطاً بالدخول، ولهذا ذكر الميرزا النائيني ﳀ أنّ هذا التبدّل يستلزم الجهل.

وبهذا يعرف أنّ الالتزام بسقوط الحرمة عن الغصب الخروجي بعد الدخول مع كونه محرماً قبل الدخول لا يجدي في دفع محذور التضاد، وإنّما اللازم الالتزام بأحد الأُمور والعلاجات الثلاثة المتقدّم شرحها لدفع اشكال التضاد.

ص ٩٤ قوله: (وامّا البحث عن الكبرى...).

الانصاف انّه مع الانحصار لو قلنا بالملازمة بين حب شيء وحب مقدمته لامحالة تسري المحبوبية الغيرية إلى المقدمة فلا يقاس بمورد المقدمة المحرمة مع عدم الانحصار.

ص ٩٩ قوله: (فعلى الأوّل يتعين على المكلف...).

الصحيح لزوم الصلاة مع السجود إذا لم يلزم منه مكث زائد، وذلك بأحد تقريبين:

١ ـ إنّ الدليل على بقاء الأمر بالصلاة عند تعجيز المكلف نفسه عن الواجب بقيوده إنّما هو الإجماع على أنّ الصلاة لا تسقط بحال وإلّا كان مقتضى القاعدة سقوط الأمر، فإذا ثبت بالاجماع فعلية الأمر بالصلاة أمكن التمسك باطلاق أدلّة الجزئية لتمام الاجزاء والقيود المعتبرة؛ لأنّه لا محذور في اطلاقها والأمر بها في هذا الحال بحسب ما تقدّم ما لم يلزم غصباً زائداً محرماً بحرمة فعلية قابلة للتحريك، وهذا نفس البيان الذي سيذكره السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ في الشق الثالث في هذه الفرضية، فلا أدري لماذا فرّق بينهما؟!

٢ ـ إنّه بناءً على ما تقدم من عدم التنافي بين النهي عن الغصب والأمر بفرد منه على تقدير عصيان الجامع وتحققه بالاضطرار بسوء الاختيار ـ والذي هو فرض سقوط محركية النهي عن جامع الغصب على ما تقدم شرحه ـ يمكن التمسك باطلاق أصل الأمر بالصلاة للصلاة الاختيارية إذا لم يلزم منه مكث زائد بلا حاجة إلى الإجماع على أنّ الصلاة لا تسقط بحال؛ لأنّ هذه الحصة من الصلاة المتحدة مع الغصب لا مانع من إطلاق الأمر وشموله لها بحسب الفرض.

لا يقال: المفروض تقيد متعلّق الأمر بغير الفرد المحرم والمبغوض وهذا الفرد منه لكونه بسوء الاختيار وإلّا لم يكن امتناع؛ ولهذا نحتاج إلى أمر آخر كما في التقريب السابق.

فإنّه يقـال: حيث انّ المقيّد المذكور عقلي ـ وهو الامتناع ـ فيقدر بقدره لا أكثر وهو ما إذا كان حين تحقيق المأمور به النهي المتعلق به فعلياً خطاباً ومحركيةً لا ما إذا كان ساقطاً قبل ذلك امّا خطاباً ومحركيةً أو محركيةً عـلى الأقل، فإنّ المفروض أنّ هذا قد فرغنا عن امكانه فيما سبق فيكون تقيد متعلق الأمر بناءً على الامتناع ما لا يكون حراماً بالفعل حين الاتيان به حرمة محرّكه، وهذا باطلاقه يمكن أن يشمل المقام ولا يكون الأمر بهذا الجامع منافياً مع حرمة الغصب كما لا يخفى.

والحاصل بناءً على امكان الأمر بالفرد المحرم ـ كالخروج إلى الصلاة في المغصوب ـ مشروطاً بسقوط النهي عنه بالاضطرار ولو بسوء الاختيار يعقل التمسك بنفس دليل الأمر الأوّل لاثبات الوجوب فـي هـذا الحـال لارتـفاع المحذور، فلا نحتاج إلى دليل ثانوي.

وهذا الوجه تام أيضاً لو لم نستظهر من دليل الأمر الأوّل بالصلاة عرفاً فعلية المحبوبية ومن النهي فعلية المبغوضية، وقد عـرفت عـدم صـحّة مـثل هـذه الاستفادة في محلّه.

والسيد الشهيد ﷺ لأنّه قبل الاستظهار المذكور احتاج إلى أمر جديد؛ لأنّ النهي يقيد الأمر عندئذٍ بغير المغصوب لا غير الحرام.

ص ٩٩ قوله: (وقد ذكر جملة من المحققين هنا بأنّ هذا الدليل بنفسه يدل على عدم مبغوضيتها...).

هذا كلام السيد الخوئي ﷺ في المحاضرات، وهذا على مبناهم من امـتناع

الأمر بالخروج مع حرمته ولو الساقطة قبل الدخول متعين؛ إذ لولاه يلزم الاجتماع.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر الثاني المستكشف من الإجماع على أنّ الصلاة لا تسقط بحال كالأمر الأوّل لا يمكن أن يجتمع مع النهي والحرمة الفعلية ولو بمبادئها ـ أي المبغوضية ـ فلابد من الالتزام بارتفاعها إذا قيل بفعلية الأمر.

ومن الواضح أنّ لازم ذلك ارتفاع المبغوضية من أوّل الأمر فتكون الصلاة في الغصب بسوء الاختيار مشمولاً للأمر الأوّل ولم يكن عليه عقاب أصلاً لا من حيث كونه غصباً لعدم حرمته ولا من حيث كونه تعجيزاً لعدم كونه منهياً عنه من أوّل الأمر، وهذا من لوازم ذلك المبنى أيضاً.

ص ١٠١ قوله: (وأمّا إذا قلنا بوجوب الخروج نفسياً...).

الظاهر من هذه العبارة أنّ السجود ولو لم يلزم منه مكث زائد يكون باطلاً على هذا التقدير؛ لأنّ التصرّف السجودي في الغصب ليس دخيلاً في الخروج ولا ملازماً معه لكي تكون هذه الأكوان غير محرمة لأنّها ملازمة مع الخروج.

ومن هنا يفصّل بين مبنى اتحاد السجود مع الغصب بالخصوص واتحاد تمام الصلاة معه.

والجواب: أنّ المفروض أنّ الجامع بين وضع الثقل بالسجود أو بأي نحو آخر حين الخروج ـ الذي لا يكون أحدهما اضطرارياً في حقه ـ جائز له؛ لأنّه

لازم الكون الخروجي المباح له؛ ولهذا لو سجد لا للصلاة حال الخروج من دون مكث زائد كان جائزاً أيضاً، فلا فرق بين الفرضين على هذا المبنى ـ أي مبنى الميرزا النائيني قدس سره ـ أيضاً، كما لم يكن يصح الفرق بين الفرضين على مبنى الحرمة لما عرفت من المناقشتين.

نعم، ما ذكر من كون الأمر الأوّل فعلياً على مبنى الميرزا النائيني قدس سره يصح إذا كانت الصلاة حال الخروج اختيارية على ما سنذكره بعد قليل.

فالصحيح أنّه على جميع التقادير كلما لم يلزم من الصلاة الاختيارية غصب ومكث زائد كان هو الواجب على جميع الفروض الثلاثة في الفرضية الأُولى، وإلّا فلا تجب إلّا الصلاة الاضطرارية، ولو جاء بالاختيارية تبطل على القول بالامتناع، بخلاف القول بالجواز ـ المبنى الأوّل ـ فالفرق منحصر بذلك. ومن غير فرق في ذلك بين مبنى حرمة الخروج ولو ملاكاً وعقاباً ومبنى الميرزا النائيني والشيخ قدس سرهما بينهما بعدم حرمته من أوّل الأمر، وكان الأولى أن يجعل الفرق نظرياً لا عملياً، فيفصّل بين امكان الصلاة الاختيارية حال الخروج بلا استلزام مكث زائد وعدمه.

فعلى الأوّل تثبت الصحة بالأمر الأوّل على مبنى الميرزا النائيني ومبنانا.

وعلى مبنى السيد الشهيد قدس سره من ظهور الأمر الأوّل في المحبوبية لكونه لفظياً يثبت ذلك أيضاً بالأمر الثاني بعد سقوط الأمر الأوّل بالعصيان والتمسك باطلاق أدلّة الجزئية، وفي فرض عدم إمكان الصلاة الاختيارية من دون مكث زائد تجب الاضطرارية بالأمر الثاني على كل حال وتبطل الاختيارية إلّا على القول بالجواز.

ص ١٠١ قوله: (وإنّما يختلف هذا القول عن المختار في أنّ الصلاة حال الخروج...).

ظهر مما تقدم عدم صحة هذا الفرق ـ بناءً على ما هو المختار عندنا من انكار ظهور الأمر في المحبوبية الفعلية ـ حيث انّه يصحّ التمسك باطلاق دليل الأمر الأوّل على كل حال بلا حاجة إلى دليل خاص إذا كانت الصلاة الاختيارية لا تستلزم مكثاً زائداً حتى إذا كان الخروج محرماً ومبغوضاً لفرض سقوط حرمته وامكان شمول الأمر له. كما أنّه إذا كانت الصلاة حال الخروج ـ بنحو لا يلزم منه مكث زائد ـ اضطرارية فلا يمكن اثبات صحّته بالأمر الأوّل على كل حال، أي حتى إذا قلنا بعدم حرمة الخروج؛ لأنّ الأمر الأوّل كان يقتضي الوظيفة الاختيارية والتي كانت مقدورة على المكلف، وإنّما عجّز نفسه عنها بسوء اختياره، فالانتقال إلى الاضطرارية بعد سقوطها عصياناً بحاجة إلى الدليل الخاص.

نعم، على مختار السيد الشهيد ﷺ من استظهار المحبوبية لدليل الأمر اللفظي يتمّ الفرق بين المبنيين في خصوص ما إذا كانت الصلاة اختيارية حال الخروج؛ لأنّ القيد للواجب سوف يكون عدم المبغوضية لا عدم الحرمة، والمفروض فعلية المبغوضية.

ص ١٠١ قوله: (وأمّا لو لم يتمكن من صلاة أكمل وأحسن...).

اتضح مما سبق من أنّ الأمر الأوّل ـ وإن كان لفظياً ـ والذي هو أمر بالوظيفة الاختيارية يشمل الصلاة الاختيارية حال الخروج إذا لم يلزم منه مكث زائد، ومعه يتعين ذلك فيما إذا كان ممكناً حال الخروج سواء كانت صلاته خارج

الغصب اختيارية أو اضطرارية.

وأمّا إذا كانت وظيفته حال الخروج الصلاة الاضطرارية، أي بالايماء إلى السجود أو الركوع للزوم مكث زائد في الركوع والسجود الاختياريين، فإن كانت الصلاة خارج الغصب اختيارية أو أكمل فلا إشكال في تعينه وبطلان الاضطرارية، وإلّا فبناءً على القول بالجواز لا يتعيّن عليه الصلاة الاختيارية في الغصب بالخصوص لكنه لو فعله كان صحيحاً بخلافه على الامتناع.

وهل تصحّ منه الاضطرارية لو صلاها حال الخروج أو تجب الصلاة الاضطرارية خارج الغصب؟

الصحيح أيضاً صحة الصلاة الاضطرارية حال الخروج؛ لأنّ المفروض أنّ الصلاة خارج الأرض المغصوبة ليست أحسن حالاً منه، أي أنّ السجود والركوع فيها أيضاً بالايماء لضيق الوقت، فدليل الصلاة لا يسقط بحال من اجماع أو نحوه شامل له ولو بأن يأتي بالصلاة الاضطرارية خارج الغصب، وليس خروجه شرطاً للايجاب وشمول الإجماع له بدليل انّه لو لم يخرج كان عاصياً للأمر المذكور جزماً، فإذا كان الوجوب فعلياً في حقه أمكن التمسك باطلاق أدلّة الجزئية والشرطية لشمول الصلاة حال الخروج لامكان شمول الأمر لها بحسب الفرض إذا كانت متساوية مع الصلاة خارج الغصب فتكون مجزية، وإذا كانت اضطراراً تعين ووجب، وهذا يعني انّ الصلاة حال الخروج إذا كانت أقل اضطراراً تعين وإذا كانت كالصلاة خارج الغصب صحّ وأجزأ وإذا كانت أكثر اضطراراً لم تصحّ.

والتفصيلات المذكورة في المقام من قبل السيد الشهيد ﷺ كأنّها مبتنية على

ما يستظهره من الأوامر والنواهي اللفظية من الظهور في نشوئهما عن المحبوبية والمبغوضية الفعلية، وعندئذٍ لا يمكن شمول الأمر للفرد المحرم في المـقام، وإن كانت حرمته ساقطة سابقاً بالدخول للاضطرار؛ لأنّـه سـقوط عـصياني لا ينافي فعلية المبغوضية، فتكون مـنافية مـع شـمول الأمـر، فـنحتاج إلى أمر جديد.

والحاصل على مبنى السيد الشهيد ﭬ تتقيد الصلاة الواجبة بغير المبغوض لا غير المحرّم حرمة فعلية، والمفروض ثبوت المبغوضية في المـقام بـمقتضى إطلاق دليل النهي الساقط قبل الدخول. فلا يمكن أن يشمله الأمر الأوّل بل يكون سقوطه بالعصيان لا محالة، وامّا الأمر الثاني فحيث انّه بالاجماع الذي هو الدليل اللبي فيقال بعدم شموله للمورد الذي يتمكن المكلف من الصلاة خارج الدار المغصوبة ولو كانت اضطرارية وكانت الصلاة حال الخروج اختيارية فلا اجماع على صحة الصلاة منه في الغصب.

إلّا أنّ هذا الكلام غير فني ـ حتى إذا قبلنا الاستظهار المذكور ـ لأنّنا لسنا بحاجة إلى اثبات صحة الصلاة داخل الغصب بالاجماع لكي يناقش في شموله لمن له القدرة على الصلاة خارج الوقت. وإنّما نثبت ذلك باطلاق أدلّة الجزئية والشرطية والتي لا محذور في اطلاقها للمقام وإنّما المحذور في شمول الأمر الظاهر عرفاً في المحبوبية ـ كما تقدم من السيّد الأُستاذ ﭬ نفسه التمسك به في المبنى الثالث من الفرضية الأُولى ـ وامّا الإجماع فنثبت به فعلية أصل الأمر بالصلاة وعدم سقوطه عن هذا المكلّف وهو هنا فعلي بحسب الفرض.

لا يقـال: هذا مبني على أن يكون الوجوب فعلياً عليه حال كونه في الغصب،

وأمّا إذا قلنا بأنّه يصبح فعلياً عليه عند الخروج فلا يمكن التمسك باطلاق أدلّة الجزئية والشرطية لاثبات صحة الصلاة حال الخروج، وحيث انّ دليل الوجوب لبي فلا يمكن اثبات ذلك، فالقدر المتيقن ثبوت الوجوب عليه بعد الخروج.

فإنّه يقـال: مضافاً إلى وضوح انّ الإجماع المذكور ناظر إلى قيود المتعلق وأجزائه لا قيود الوجوب وشرائطه فهي باقية على حالها من حيث عدم تقيد الوجوب بقيد زائد على ما هو قيد في الوظيفة الاختيارية وهو الوقت والشروط العامة.

أقـول: مضافاً إلى امكان دعوى الجزم بهذا، لا إشكال في انّ المكلّف لو كان قادراً من صلاة أكمل خارج الدار المغصوبة بحيث يكون اتيان مثلها في الدار المغصوبة يستلزم مكثاً زائداً مبطلاً للصلاة فلم يفعل بل تأخر في الدار المغصوبة أكثر كان عاصياً، وهذا يعني انّ وجوب الصلاة التي يتمكن منها خارج الأرض المغصوبة فعلي في حقه من أوّل الأمر لا بعد الخروج.

والنتيجة في الفرضية الثانية انّه على فرض عدم استلزام الصلاة الاختيارية حال الخروج لمكث زائد وجبت وصحت على مبنى الميرزا النائيني ﷺ ومبنانا في باب الأوامر اللفظية بنفس الأمر الأوّل فلا تتعيّن الصلاة بعد الخروج حتى إذا كانت اختيارية، وعلى مبنى السيد الشهيد ﷺ من استظهار المحبوبية في الأوامر اللفظية يجب الانتظار إلى ما بعد الخروج وتبطل الصلاة داخل الغصب.

وعلى فرض كون الصلاة حال الخروج اضطرارية، فإن كانت في خارج الغصب اختيارية، أو أحسن حالاً ـ أي اختيارية بمقدار أكثر مما في الغصب ـ تعيّن ذلك أيضاً ولم تصحّ الاضطرارية داخل الغصب؛ لامكان الاختيارية

الأكثر، وإلّا بأن كانا متساويين أو الصلاة حال الخروج أكثر اختيارية، وجب الانتظار على أساس كلام السيد الشهيد ﷺ في الكتاب، وقد عرفت اشكاله، والصحيح تعين الصلاة حال الخروج إذا كانت أكثر اختيارية وامكان الصلاة حاله إذا كانا متساويين تمسكاً باطلاق أدلّة الجزئية حتى على مبنى استظهار السيد الشهيد ﷺ من الأوامر اللفظية.

تنبيـه:

ثمّ انّه يناسب أن يعقد تنبيه أو تتميم يبحث فيه عن حكم الشك في جواز الاجتماع فنقول: تارة يكون الشك في كبرى جواز الاجتماع وأُخرى يكون الشك في صغراه بعد فرض الامتناع كبروياً أي الشك في ثبوت الحرمة وعدمها في مورد الاجتماع؛ لتعارض إطلاق دليله مع دليل الوجـوب وعـدم ثـبوت المرجح، امّا الشك بالنحو الأوّل فالصحيح فيه التمسك باطلاق كل من دليـل الوجوب والحرمة وإثبات الاجتزاء بالمجمع إلّا إذا كان الواجب عبادياً فيبطل من ناحية انتفاء قصد القربة أو حسن العمل وهو يختص بما إذا كان النهي واصلاً للمكلف.

ومجرد احتمال الامتناع والاستحالة لا يمنع عن صحة التـمسك بـاطلاق الحكم وحجيته كما ذكر الشيخ في جواب شبهة ابن قبة في جعل الحكم الظاهري بل صحة التمسك هنا أوضح منه هناك؛ لأنّ المحذور المحتمل وهو الامتناع على تقدير ثبوته يختص بالامر والنهي بوجوديهما الواقعيين، وأمّا حجّية إطلاق دليل الأمر والاجتزاء به في مورد الحرمة الواقعية فغير ممتنع جزماً.

وأمّا الشك بالنحو الثاني فقد ذكر المحقق الخراساني ﷺ أنّه يرجع فيه إلى أصالة البراءة عن الحرمة فتصح العبادة لانتفاء المانع.

وناقش فيه في المحاضرات بأنّ البراءة رفع ظاهري فلا يثبت الصحة واقعاً. نعم، يثبته ظاهراً حيث يرجع إلى الشك في مانعية هذا المكان فتجري البراءة عنها؛ لكونها انحلالية بناءً على جريانها في المركبات الارتباطية.

وفيه: انّ هذا يتمّ فيما إذا كان الشك في موضوع الحرمة بنحو الشبهة الموضوعية لغصبية المكان، وأمّا في الشبهة الحكمية والشك في حرمة الغصب الصلاتي للتعارض بين إطلاقي الأمر والنهي والذي هو موضوع بحثهما فيكون المرجع إطلاق هيئة الأمر المتعلق بالصلاة في غير الغصب بعد سقوط اطلاقه في مورد الاجتماع وهو يقتضي الاتيان بالصلاة في المكان غير المغصوب.

نعم، لو قيل بأنّ دليل الحرمة يقيد متعلق الأمر بغير الفرد المحرم بعنوان المحرم كان من الشبهة المصداقية للمانع فتجري عنه البراءة، إلّا أنّه كما ترى واضح البطلان فإنّ دليل حرمة الغصب يقيد دليل الأمر بالصلاة بغير الغصب أي واقع الحرام لا عنوان الحرام الأمر المنتزع في طول ثبوت الحرمة وتمامية التقييد، بل هو غير معقول لاستحالة أخذ عدم أحد الضدين في موضوع الآخر، على ما حقق في محلّه.

والحاصل إذا كان القيد عنوان الحرمة، والشبهة مصداقية ـ وإن كان هذا باطلاً ـ فأصالة الاباحة والحل تثبت الحلية وتثبت القيد كأصالة الطهارة فلا حاجة إلى أصالة البراءة عن المانعية الزائدة المشكوكة، فيكون الحق مع صاحب الكفاية ﷺ في عدم الحاجة إلى جريان الأصل في الأقل والأكثر ولا يكون مثبتاً، وإن كان القيد واقع الحرام لم تجر البراءة عن المانعية الزائدة؛ لأنّ مقتضى إطلاق الهيئة لزوم الاتيان بالواجب في غير مورد الاجتماع فتدبر جيداً.

اقتضاء النهي للفساد

ص ١٠٧ قوله: (الكلام في اقتضاء النهي للفساد يقع في مسألتين...).

ينبغي تقديم اُمور:

الأمر الأوّل ـ أنّ البحث في هذه المسألة عن الملازمة بين النهي عن العبادة أو المعاملة وبين فسادهما فيكون موضوع المسألة ما يتصور فيه الفساد والصحة، والصحة في العبادة تعني الاجزاء وعدم الاعادة والقضاء، وفي المعاملة تعني النفوذ وترتب الأثر الوضعي المطلوب عليها، ويكون محمول المسألة الملازمة بين النهي والفساد.

وأمّا البحث عن أنّ الصحة والفساد ـ بالمعنى المتقدّم ـ هل هما مجعولان شرعيّان أو أمران واقعيان منتزعان عقلاً؟ أو يفصل بين الصحة والفساد في العبادة فهما واقعيان وفي المعاملة فهما مجعولان شرعيان؟ فهذا غير مرتبط بما هو المهم والمقصود في هذه المسألة.

وقد اختار في المحاضرات القول الأخير، أعني التفصيل بين العبادات والمعاملات بدعوى أنّ صحة المعاملة تعني حكم الشارع بترتب الأثر عليها، وفسادها يعني عدم حكمه بذلك فتكون نسبة المعاملة إلى الحكم الوضعي الشرعي نسبة الموضوع إلى الحكم فتكون الصحة فيها مجعولاً شرعياً، وهذا بخلاف العبادة، فإنّ صحتها وفسادها يعني مطابقتها للمأمور به وعدمها،

فيكونان وصفين للعبادة في مرحلة ما بعد الجعل أي في مرحلة الامتثال والانطباق الخارجي التي هي مرحلة حكم العقل وانتزاعه، فلا تتصف العبادة بالصحة والفساد في مقام الجعل والتشريع لتكون الصحة مجعولاً شرعياً.

وهذا الكلام غير تام؛ لأنّه من الواضح أنّ مفهوم الصحة ليس هو المجعول الشرعي لا في باب العبادة ولا المعاملة، وإنّما المجعول في العبادة هو الأمر وفي المعاملة هو الحكم الوضعي بالملكية أو الزوجية أو غيرهما، والصحة والفساد فيهما معاً ينتزعان عقلاً في طول الجعل الشرعي بلحاظ ترتّب ذاك المجعول الشرعي وعدمه، فإذا كانت العبادة أو المعاملة مشمولة لاطلاق ذلك الجعل من تكليف أو وضع كانت صحيحة، وإلّا كانت فاسدة، فمعنى الصحة والفساد في المقامين واحد، كما أنّهما منتزعان من شمول الجعل الشرعي وعدم شموله للمعاملة أو العبادة كما أفاده المشهور. وأمّا القضاء والاعادة فهما حكمان شرعيان آخران رتّبهما الشارع في موارد خاصة على بعض العبادات دون بعض، فليسا من لوازم الفساد ولا دخل لهما في مفهومه ولا منشأ انتزاعه.

الأمر الثاني ـ أنّ المراد بالنهي هنا النهي التكليفي لا الإرشادي إلى المانعية والبطلان، فإنّه خارج عن موضوع البحث ولا كلام في استفادة البطلان منه وإن كان ربما يقع بحث صغروي فيه يأتي في تنبيهات المسألة. كما أنّ البحث عن اقتضاء النهي التكليفي للفساد بحث كبروي فما عن المحقق العراقي من أنّ البحث صغروي لا وجه له.

وهل يختصّ هذا البحث بالنهي التحريمي أو يعمّ التنزيهي أيضاً؟

الصحيح هو التفصيل بين ملاكات الاقتضاء، فإنّه لو كان المبنى للاقتضاء

الامتناع وارتفاع المحبوبية والأمر بالمبغوضية والكراهة فهذا يعمّ النهي التنزيهي أيضاً وإن كان المبنى للاقتضاء عدم إمكان التقرّب ونحوه فهو يختص بالتحريمي.

ومن هنا كان الأفضل منهجياً ما صنعه السيّد الأُستاذ من طرح البحث بلحاظ النهي التحريمي أوّلاً ثمّ البحث عن النهي التنزيهي ضمن التنبيهات.

الأمر الثالث ـ أنّ هذه المسألة اُصولية؛ لأنّها من العناصر المشتركة في الاستنباط الفقهي حيث لا تختص نتيجتها بباب دون باب ويستنبط منها حكم شرعي كلي بنحو التوسيط ـ ولو بلحاظ التعارض كما تقدم في مسألة الاجتماع ـ وتكون مربوطة بالشارع وهي المعالم الثلاثة الرئيسية للقاعدة الأُصولية وهي مسألة عقلية؛ لأنّها بحث عن الاستلزام العقلي أي الملازمة بين النهي والفساد سواءً اُفيد باللفظ أو بغيره، وهذا واضح أيضاً.

وبعد توضيح هذه المقدمات الثلاث ندخل في صميم البحث ضمن مسألتين:

المسألة الأُولى ـ اقتضاء النهي لفساد العبادة:

وقبل الشروع في بيان البراهين والملاكات لاقتضاء النهي فساد العبادة ينبغي التأكيد على مقدمتين:

المقدّمة الأُولى ـ ما جاء في الكتاب (ص ١٠٧) من أقسام النهي التحريمي الخمسة من حيث كونه نفسياً خطاباً وملاكاً أو خطاباً فقط أو لا خطاباً ولا ملاكاً أو كون المصلحة في نفس جعل النهي بأحد معنيين أحدهما غير معقول في نفسه.

المقدّمة الثانية ـ ما ذكر في الكتاب أيضاً (ص ١٠٩) من أنّ الفساد قد يكون

بملاك الامتناع والقصور في العبادة، أي عدم وجدانها للملاك، وقد يكون بملاك قصور قدرة المكلّف على الاتيان بها صحيحة جامعة لشرائطها؛ لانتفاء شرط قصد القربة ونحوه بسبب تعلّق النهي، وهذا يعني أنّ هناك نكتتين وملاكين للبطلان وتختلف النكتتان في النتائج والآثار أهمها أنّ النكتة الأُولى واقعية تؤدي إلى بطلان العبادة حتى إذا لم يصل النهي عنها إلى المكلّف بخلاف الثانية.

وبعد ذلك نستعرض البراهين السبعة على الاقتضاء ملاحظين في كل واحد منها ما يقتضيه من البطلان الواقعي وبالنكتة الأُولى أو البطلان بالنكتة الثانية المنتفية مع الجهل بالنهي كما أنّه نلاحظ جريان كل برهان منها على جميع الأقسام المتقدمة للنهي التحريمي أو اختصاصه ببعضها دون بعض.

وأمّا البراهين فهي سبعة:

البرهان الأوّل: يبتني على فرض منافاة المفسدة مع المصلحة، وهو لو تمّ فيتم في كل واجب حتى غير العبادي ويثبت القصور الذاتي والبطلان حتى مع الجهل، ولكنه لا يتمّ إلّا في القسم الأوّل من النهي.

البرهان الثاني: يبتني على عدم إمكان التقرب بمعنى عدم صلاحية التقرّب بالمفسدة العالية، لأنّ المولى يتأذى، وهذا يتم في غير القسم الرابع والثالث من النهي، وهو يثبت القصور من ناحية قصد التقرّب فتختصّ بالعبادات.

ويردّه: أنّ الميزان التقرّب العقلي وهو يحصل بالمصلحة ولو المغلوبة.

البرهان الثالث: أنّ التقرب الفعلي لا يكون إلّا بالأمر أو الحب لا بالملاك والمصلحة إمّا لعدم معقوليته ثبوتاً إذ لا يرجع إلى المولى أو لاشتراط قصد الأمر اثباتاً، وهذا يتم حتى في الرابع إذا قلنا بالامتناع كما هو مبنى القائل بالرابع،

ولكنه يختص بالعبادات.

وفيه: كفاية اهتمام المولى بالملاك للتقرّب ثبوتاً، وعدم الدليل على لزوم الأكثر منه اثباتاً في التقرب.

البرهان الرابع: عدم إمكان احراز الملاك مع النهي فتجري أصالة الاشتغال، وهذا يتمّ في كلّ واجب؛ لأنّه يثبت القصور الذاتي ظاهراً وفي تمام أقسام النهي بناءً على امتناع اجتماعها مع الأمر.

وفيه: أنّه إذا كان لدليل الأمر إطلاق بلحاظ مدلول الهيئة فهو يوجب البطلان واقعاً وبدليل اجتهادي لا ظاهراً وإن لم يكن كذلك فتجري البراءة لكونه من الشك في التكليف كما أنّه مبني على الامتناع.

وأفاد السيّد الشهيد بأنّ البراهين الثلاثة السابقة أيضاً مبنية على القول بالامتناع إذ على القول بالجواز ـ بأي ملاك من الملاكات الثلاثة له ـ تثبت مصلحة الأمر فينتفي البرهان الأوّل، ولابد وأنّ كون المصلحة غير مندكة وغير مغلوبة فينتفي البرهان الثاني، ومع فعلية الأمر يمكن قصده فينتفي البرهان الثالث وتستكشف المصلحة وتحرز فينتفي البرهان الرابع.

وهذا الكلام سديد فيما عدا البرهان الثاني فإنّه قد تقدم أنّه لا يلزم من فعلية الأمر وجواز الاجتماع بالملاك الأوّل عدم اندكاك ملاك الأمر وغلبة المفسدة عليه بل يمكن أن تكون غالبة ومع ذلك يبقى الأمر على الجامع لعدم المزاحمة بين اقتضائهما، نعم بناءً على تعدد المعنون ينتفي هذا البرهان أيضاً.

البرهان الخامس: ويرتكز على عدم امكان التقرب بالمبغوض؛ لأنّ حال المولى عند الترك أحسن فلا يمكن الاتيان بالمبغوض لأجله. وهذا يختص

بالتعبّديات المشروطة بقصد التقرب كما أنّه يعمّ أقسام النهي عدا الرابع كما أنّه يتم حتى على القول بالجواز بالملاك الأوّل كما أنّه يختص بصورة العلم بالنهي؛ لأنّ المنظور هنا القرب العقلي المنوط بحالة المكلّف وعدم إمكان تقربه.

وفيه: ما أفاده السيد الشهيد ﷺ من أنّ المقربية والمبعدية ليست بالعمل الخارجي، بل بالدواعي النفسانية المحركة نحو العمل، فهي سبب البعد والقرب بالعمل؛ ولهذا يتحقق حتى لو تخيل وقوع الفعل ولم يقع فعل خارجاً أصلاً، أو كان فعلاً مبغوضاً للمولى واقعاً، فكلما تعقلنا داع مولوي محرك كان القرب وكلما كان هناك داع مبعِّد عن المولى وحقّه كان البعد، فلو أمكن وجود داعيين الهي وشيطاني تحقق البعد والقرب؛ لأنّه يمكن اجتماع الداعيين ويكون من باب تعدد الداعي الذي كل منهما مستقل في الداعوية.

وهذا ممكن إذا كانت المصلحة ومطلوب المولى في الجامع والمفسدة في الفرد، لا ما إذا كانت المصلحة أيضاً في الفرد أو الحصة من الجامع الموجودة فيه بالخصوص، كما هو مشروح في الكتاب.

لا يقال: إن أُريد من هذا البرهان عدم إمكان التقرب بالمبغوض واقعاً رجع إلى البرهان الثاني، وإن أُريد عدم تأتي قصد التقرب والداعي للمكلف إذا كان عالماً بالنهي لكون الفعل عندئذٍ معصيةً وقبيحاً فهذا يرجع إلى البرهان القادم، وهو فرع أن تكون المبغوضية صالحة للتنجز فلا يتم في النهي الغيري، وهذا ما هو مذكور في هامش الكتاب.

فإنّه يقال: الملحوظ في هذا البرهان أنّ علم العبد بالمبغوضية للمولى يمنع عن إمكان اضافة الفعل إليه بملاك أنّه يكون أسوأ حالاً من تركه بلحاظ أغراضه

المعلومة والمنكشفة للمكلّف لا من ناحية القبح العقلي. بينما في البرهان السادس والسابع الملحوظ قبح الفعل لكونه معصية فلا يصح للمقربية العقلية لكون الفعل قبيحاً، وهاتان نكتتان مستقلتان.

وجواب الأوّل إمكان الاضافة مع كون المصلحة في الجامع؛ لأنّ حال المولى بلحاظ تحقق الجامع أحسن من عدمه.

وجواب الثاني أنّ المبعّد والمقرّب العقلي ليس هو الفعل الخارجي، بل هو مع الداعي النفساني لتحقيقه، فإذا أمكن تعدد الداعي في الفعل الواحد - وهو الحصة بلحاظ جهتين فيها - كان الفعل الواحد مبعداً من جهة ومقرباً من جهة أُخرى فلا محذور كما سيأتي بيانه.

البرهان السادس: ويرتكز على عدم إمكان التقرب بالمعصية فيتم حتى في القسم الرابع من النهي لكونه معصية بحسب الفرض. إلّا أنّه لا يتم في الغيري، وقد غفل عن الإشارة إلى ذلك في الكتاب.

وقد أبطله السيّد الأُستاذ بما تقدم من أنّ سبب القرب والبعد هو الداعي لا الفعل الخارجي ليقال بلزوم اتحاد المبعد والمقرب وهو محال والداعي متعدد كلما تعدد الأمر والنهي في الفرد بنحو جاز اجتماعهما فيكون له داعي امتثال الجامع المنطبق فيه؛ لأنّ حال المولى عند تحققه أحسن من عدم ايجاده، ولهذا كان يحققه حتى لو لم يكن له الداعي الآخر وهذا داع الهي، ويكون له في نفس الوقت داعي تحقق الحصة والفرد المحرم وهو داع شيطاني. نعم، لو كان متعلق المصلحة والأمر الحصة أيضاً لم يمكن اجتماع الداعيين إلّا انّه في مثله لا يمكن اجتماع الأمر والنهي أيضاً، وهذا يعني أنّه كلما جاز الاجتماع ولو بالملاك الأوّل

للجواز بأن كان الأمر متعلقاً بصرف الوجود والجامع والنـهي مـتعلقاً بـالفرد والحصة جاز تعدد الداعيين الرحماني والشيطاني، فـيكون الابـتعاد بـلحاظ أحدهما والاقتراب بلحاظ الآخر.

وهذا الذي أفاده السيّد الأُستاذ صحيح إذا فسرنا العبادية بمجموع أمرين:

١ ـ ايقاع متعلق الأمر خارجاً ـ تحقق الامتثال ـ.

٢ ـ أن يكون للمكلف حين ايقاعه داعٍ الهي، أي أن يكون دافعه امتثال الأمر المتعلق بما ينطبق على ما حققه خارجاً.

فإنّ كلا هذين الأمرين في المقام متحقق رغم وجـود الداعـي الشـيطاني والعصيان بما حققه بناءً على الاجتماع.

وأمّا إذا قلنا بأنّ العبادية صفة للفعل المأمور به أي أن يكون ما يحقّقه تعبداً وخضوعاً وقرباً للمولى ـ نظير ما يقال في باب التشريع من أنّه صفة لنفس الفعل الواقع خارجاً بنية التشريع لا مجرد النية ـ فمن الواضح أنّ التعبد والتقرب بهذا المعنى الخارجي ليس صفة للداعي وحده لكي يقال بتعدده في المقام بناءً على الجواز، بل صفة للعمل والفعل الصادر من المكلف خارجاً وهو فـعل واحـد وايجاد واحد لا فعلين، فإذا كان هذا الايجاد الواحد ولو من ناحية واحدة معصية وقبيحاً فلا يتّصف بكونه انقياداً وتقرباً عـملياً للـمولى؛ لأنّ اتـصاف الفـعل الخارجي بكونه قبيحاً يكفي فيه أن يكون كذلك من جهة واحدة لا من جميع الجهات، وهذا غير ما يأتي في البرهان السابع من أنّه يشترط أن لا يكون إلى جانب الداعي الالهي داعٍ شيطاني.

البرهان السابع: ويرتكز على مبنى فقهي وهو اشتراط أن لا يكون إلى جانب

الداعي الرحماني داع شيطاني، أي الخلوص من داعٍ شيطاني، فإنّ الله لا يطاع من حيث يعصى. ويدعى أنّ هذا داخل في معقد الإجماع على اشتراط القربية في العبادات. وهذا يختص كالسابق بفرض وصول النهي وكونه نفسياً، ويثبت البطلان بملاك عدم إمكان التقرب لا القصور الذاتي، وهو يتم حتى على القول بجواز الاجتماع بالملاك الأوّل والثاني دون الثالث.

إلّا أنّ هذا البطلان والفساد بنكتة فقهية خاصة بالعبادات وليس بنكتة أُصولية. والظاهر من السيّد الأُستاذ الموافقة عليها.

وقد تلخص من مجموع ما تقدم: أننا تارة نبني على امتناع اجتماع الأمر والنهي، وأُخرى نبني على الجواز بالملاك الثالث ـ الجواز الميرزائي ـ وثالثة نبني على الجواز بالملاك المختار من إمكان الأمر بصرف الوجود والنهي عن الفرد.

فعلى الأوّل يلزم من ثبوت النهي بطلان العبادة المتعلق بها النهي للقصور الذاتي حيث يرتفع الأمر عن الفرد المنهي عنه لا محالة، ومعه لا محرز للملاك أيضاً فتبطل العبادة واقعاً تمسكاً باطلاق الهيئة في دليل الأمر المقتضي للاعادة أو القضاء، وهذا هو البرهان الرابع الأعم من البراهين الأُخرى؛ لأنّه يثبت البطلان الواقعي ـ بمعنى عدم الاجتزاء به ولزوم الاعادة مع الامكان والقضاء خارج الوقت إذا كان فيه قضاء ـ حتى في صورة الجهل بالنهي، كما أنّه يثبته حتى في الواجبات التوصلية.

كما أنّ هذا يتم في تمام الأقسام الخمسة للنهي إذا كان التضاد بين الأمر والنهي الموجب للامتناع بلحاظ نفس الأمر والنهي وأمّا إذا كان بلحاظ مبادئهما ـ أي

المحبوبية والمبغوضية ـ فهو لا يتم في القسم الرابع من النهي؛ لعدم المبغوضية في متعلقه ليمتنع اجتماعه مع محبوبية الأمر فيه.

وعلى الثاني لا تبطل العبادة إذا كان متعلق النهي عنواناً آخر بينه وبينها العموم من وجه؛ لأنّ هذا هو مورد الجواز الميرزائي في جميع الأقسام للنهي ولا يتم عندئذٍ شيء من البراهين السبعة المتقدمة أيضاً؛ لأنّه يكون من قبيل النظر إلى الأجنبية حين الصلاة.

وعلى الثالث تبطل العبادة بالبرهان السادس أو السابع وهو يوجب البطلان في حال العلم بالنهي وتنجزه؛ لأنّه بملاك عدم إمكان التقرب لا القصور الذاتي، فتكون العبادة في صورة عدم تنجز النهي صحيحة واقعاً لاطلاق الأمر وتحقق القربة كما أنّه يتم في الأقسام الخمسة للنهي عدا الثالث وهو النهي الغيري لعدم منجزيته أو مبعديته.

ص ١٢١ قوله: (إذاً فالمبغوضية الفعلية لهذا الفرد...).

يمكن أن يناقش في ذلك بأنّ الكراهة والمبغوضية غير اللزومية قد تكون ناشئة عن مفسدة لو كانت وحدها كانت لزومية، ولكنه للكسر والانكسار مع مصلحة الواجب المقدار الباقي منها غير لزومي فأوجبت الكراهة بناءً على الامتناع والسراية إلى الفرد، فهي تجتمع مع انحفاظ ذات مصلحة الواجب في الفرد، فلا يكون النهي كاشفاً عن عدمها فيه.

والجواب: أنّ المفسدة في الفرد لو كانت لزومية كانت موجبة لحرمة الفرد قطعاً لا كراهته لامكان الجمع بينها وبين المصلحة اللزومية في الجامع، وذلك بالأمر بالجامع ضمن فرد آخر بناءً على الامتناع، نعم يمكن جعل هذا منبهاً على

عدم سراية الحب من الجامع البدلي إلى الفرد المبغوض وعدم وقـوع الكسـر والانكسار بين ملاك النهي في الفرد وملاك الأمر في الجامع البدلي وهو مبني الجواز بالملاك الأوّل كما تقدّم في محلّه. ومنه يعرف أنّ ما في الهامش في المقام غير تام؛ لأنّه خلف فرض السراية والامتناع.

ص ١٢٢ قوله: (التنبيه الثاني...).

ينبغي التفصيل في ردّ كلام الميرزا النائيني كالتالي:

تارة يقصد بطلان العبادة باعتبار مانعية الجزء المحرّم، وأُخرى يراد بطلان العبادة من ناحية عدم إمكان التقرب بالمركب الذي وقع ضمنه الحب المحرم وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل فلوضوح أنّ حرمة الجزء لا تستلزم مانعيته، وتقيد المركب بعدمه إذا جيىء بالجزء غير المحرم في مقام التدارك، وما ذكره الميرزا هنا من الحيثيات الفقهية كلزوم القران أو الزيادة مضافاً إلى أنّها نكات فقهية لا أُصولية، ومختصة بباب الصلاة لا كل عبادة غير تامة في نفسها، وتفصيلها في الفقه.

وأمّا الثاني فلأنّ التقرب إنّما يكون بالأجزاء المحققة للمركب العبادي وليس منها الجزء المنهي عنه، ومجرد اقترانه معها لا يمنع عن التقرب بها، هذا إذا فرض عبادية المركب بما هو مركب المساوق مع عبادية تمام أجزائـه، وإلّا كـانت العبادية لخصوص الأجزاء العبادية، ولا مجال لتوهم عدم إمكانها لمجرد اقترانها بفعل محرم، فحاله حال النظر إلى الأجنبية ضمن الصلاة، بل لو فرض الجزء المنهي عنه توصلياً وقيل بالجواز صحّ التقرب بالمركب المشتمل عليه أيضاً؛ لأنّ المقصود من التقرب بالمركب بما هو مركب عندئذٍ هو قصد التقرب بتمام

المركب وهي حيثية أُخرى غير الجزء المأتي به المحرم.

وأمّا الشرط إذا تعلّق به النهي فقد ذكر السيد الشهيد أنّـه إذا كـان عـبادياً كالوضوء يبطل، وإلّا فلا يبطل.

والصحيـح: أنّه لابد من التفصيل بين عبادية الشرط بمعنى اشتراط قصد القربة فيه فهذا لا يمنع من التمسك باطلاق الشرطية في موارد الجهل بالنهي وحصول قـصد القـربة والتـوصّل بـالشرط إلى الواجب النـفسي لعـدم لزوم الاجتماع؛ إذ الأمر بالتقيد لا القيد، وهذا هو المقصود ممّا ذكرناه في هامش الكتاب وبين ما إذا كان بمعنى أنّ ما يكون عبادة في نفسه شرط في الصلاة، فاطلاق الشرطية لا يثبت العبادية عندئذٍ لعدم الأمر بالشرط بعد فرض تعلّق الحرمة به بناءً على الامتناع.

والمحققون أضافوا النهي عن الوصف وبحثوا فيه كالنهي عن الجهر في القراءة وحاله حال النهي عن الشرط بل أحسن منه لعدم الأمر به؛ لأنّ الوصف غير الموصوف فيعقل النهي عنه مع الأمر بذات الموصوف حتى على القول بالامتناع ولا يدخل في باب الاجتماع. نعم، قد يدخل في باب التزاحم إذا كان الوصف ملازماً مع الموصوف. كما أنّه إذا فرض الوصف متحداً خارجاً مع الموصوف بحيث يرى عرفاً فعلاً وعملاً واحداً واشترط التقرب العملي في ذلك الفعل فإذا تعلّق به النهي والتحريم قد يبطل العمل من ناحية القربة، وقد حـذف السـيد الشهيد ﵀ في الدورة الثانية هذا القسم وهو الأولى.

ص ١٢٣ قوله: (فنقول: لو افترضنا أنّ المكلّف كان يعلم...).

ظاهر العبارة أنّ من يعلم بعدم الأمر لا يمكنه الاتيان بالعمل مع قصد التشريع،

إلّا انّ هذا غير صحيح، فإنّ التشريع المحرّم في حق العالم بالعدم معقول أيضاً، بل أشدّ حرمة؛ لأنّه افتراء أشد على الله سبحانه وتعالى من التشريع في مورد الشك واحتمال الأمر.

وكأنّ المقصود بيان أنّ العمل تارة يبطل لعدم تأتي قصد القربة فيه كمن يعلم بعدم الأمر، وأُخرى يبطل مع امكان قصد التقرّب به؛ لاحتمال الأمر وامكان قصده رجاءً، إلّا أنّ المكلّف يقصد الأمر بنحو الجزم واليقين ويسنده إلى الشارع فيكون تشريعاً فيبطل العمل من جهة الحرمة التشريعية ومانعيتها عن صحّة العبادة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة.

وهنا وجه رابع غير الوجوه الثلاثة، وحاصله: أنّه إذا سلّمنا عدم حرمة التشريع وعدم قبحه العقلي مع ذلك لم يكن الفعل المأتي به بقصد الأمر الجزمي التشريعي عبادة صحيحاً؛ لأنّ هذا ليس قصداً قربياً، أي ليست اضافة حقيقية للمولى ومن أجله، وإنّما اضافة صورية إذ المراد بنية القربة أن يكون داعيه أمر المولى ومن يعلم أنّه يدعي عليه أمراً لا يعلم بثبوته ـ والمفروض أنّه لا يقصد الرجاء ـ فهو ليس داعيه امتثال أمر المولى إلّا اسماً وصورةً لا واقعاً وحقيقة.

فالحاصل: الداعي المولوي المعقول إنّما هو قصد الرجاء فإذا لم يكن متحققاً منه فلا يعقل في حقه داعٍ الهي آخر إلّا صورة، فتبطل العبادة؛ لعدم الداعي القربي الحقيقي لا لمانعية قصد التشريع وحرمته.

ثمّ إنّ هنا تنبيهاً آخر ذكره السيد الشهيد في دورته السابقة وحذفه في هذه الدورة وهو موجود في الكفاية، حاصله: أنّ النهي التحريمي الذاتي في العبادة إن أُريد به النهي عن ذات العبادة ـ أي العمل ـ فهو معقول وموجب لبطلانها بأحد البيانين والبرهانين من البراهين المتقدمة، إلّا أنّه غير ملتزم به فقهياً عادة

في موارد ثبوت الحرمة الذاتية كصوم العيدين مثلاً. وإن أُريد به النهي عن العبادة بما هي عبادة فهذا ممتنع. ويمكن أن يذكر في وجه الامتناع عدة تقريبات:

الأوّل: ما ذكره في الكفاية من أنّ تعلّق النهي والحرمة الذاتية بالعبادة بما هي عبادة مستلزم لاجتماع حرمتين وهو من اجتماع المثلين؛ لأنّ العبادة إذا كانت منهياً عنها فلا أمر بها فلا يعقل التعبد بها إلّا بقصد التشريع. وهو محرم في نفسه بحرمة التشريع فلو كان محرماً بحرمة ذاتية أيضاً لزم اجتماع المثلين؛ وهو محال.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني أنّ فرض العبادية يلازم فرض المقربية، كما أنّ فرض النهي الذاتي يلازم فرض المبعدية. ويمتنع أن يكون شيء واحد مقرباً ومبعداً، وهذا يعني أنّه يستحيل تعلّق النهي التحريمي بالعبادة بما هي عبادة للزوم التضاد أو التناقض.

الثالث: قد يذكر من أنّ تعلّق النهي بالعبادة بما هي عبادة يوجب امتناع تحقق المتعلّق لامتناع التعبد والتقرّب بعد فرض تعلّق النهي والحرمة، ومعه يمتنع النهي أيضاً؛ لاستحالة أن يكون محركاً وزاجراً بعد أن أصبح متعلقه ممتنعاً خارجاً، فلو أُريد أن يكون مانعاً عن فعل العبادة فالمفروض امتناعه، وإن أُريد أن يكون مانعاً وزاجراً عن غيرها فهو محال أيضاً؛ لأنّ التكليف يحرك نحو متعلقه لا غيره مع أنّه غير مقصود في المقام، ولعلّه لهذه النكتة ذهب أبو حنيفة ـ على ما نسب إليه ـ إلى أنّ النهي في العبادة يقتضي صحّتها.

الرابع: قد يذكر أيضاً من أنّ التعبد والتقرب كلما أمكن كان حسناً ذاتاً فلا يعقل النهي عنه شرعاً، فإنّه كالأمر بالمعصية ممتنع؛ لأنّ حسن الطاعة والانقياد كقبح المعصية حكم عقلي تنجيزي لا يعقل الردع والمنع عنه شرعاً.

ويمكن الجواب عن هذه الاشكالات بوجوه:

الأوّل: ما ذكره الكثيرون من أنّ المراد تعلّق النهي التحريمي بما هو عبادة لولا النهي. والمقصود أنّ البحث عن اقتضاء النهي التحريمي للفساد مرجعه إلى أنّه لو تعلّق نهي تحريمي بعبادة بالمقدار الممكن والمعقول لتعلقه به ـ ولو بتعلقه بذات العبادة ـ فهذا يوجب فسادها وعدم وقوعها صحيحة بأحد الوجهين المتقدمين من ارتفاع الأمر وعدم امكان قصد القربة.

فالتنافي بين النهي التحريمي والأمر أو بين النهي والمقربية مستفاد من نفس هذا البحث، فليس البحث لغواً. وأمّا هل يثبت ذلك في مورد من الفقه ويمكن الالتزام به في بعض النواهي عن العبادات بحملها على النهي التحريمي بذات العمل أو لابدّ من حملها على الارشادية؟ فذاك بحث فقهي غير ضائر بالبحث الأُصولي، فإنّ تمام هدف البحث الأُصولي إثبات هذه الملازمة والممانعة بين النهي التحريمي ولو عن ذات العبادة والصحة وتسميته بالاقتضاء وأنّ النهي هو الذي دلّ على الفساد؛ لأنّه لولا النهي كان صحيحاً لفعلية الأمر تمسكاً باطلاق دليله وإمكان قصد القربة فليس النهي متعلقاً بفعل لم يكن متعلقاً للأمر ولا عبادة ليقال بأنّه لغو، فارتفاع عباديته في طول تعلق النهي، وكفى بذلك أثراً في البحث الأُصولي.

وثانياً: يمكن افتراض تعلّق النهي التحريمي بالفعل المأتي به بقصد الأمر، وما ذكره صاحب الكفاية من لزوم اجتماع المثلين ـ لأنّ قصد الأمر عندئذٍ تشريع محرم ـ ممنوع حتى إذا قيل بحرمة الفعل المأتي به تشريعاً شرعاً.

إذ مضافاً إلى عدم توقف ذلك على قصد التشريع في تمام الصور كما إذا لم يصل إليه التحريم فإنّه يمكنه قصد الأمر ولو الاحتمالي رجاءً.

نعم، يرد عندئذٍ أنّ مثل هذا التحريم لا يمكنه أن يصل إليه إلّا ويمتنع عليه متعلقه. وهذا إشكال آخر سيأتي التعليق عليه.

أقـول: مضافاً إلى ذلك لا مانع من اجتماع حرمتين في الفعل المأتي به مع قصد الأمر التشريعي؛ لاجتماع حيثيتين محرمتين فيه. فيكون فيه حـرمتان فعليتان احداهما حرمة التشريع والأُخرى كونه عبادة محرمة ـ أي ذاك الفعل مع قصد الأمر ـ نظير حرمة شرب الماء المغصوب والنجس. والنسبة بينهما عموم من وجه في المقام أيضاً كما اتّضح، فلا وجه للاندكاك.

وثالثـاً: يمكن افتراض تعلّق النهي التحريمي بالعبادة بما هي عبادة بحيث لا يكون ذات الفعل محرماً ويكون ارتفاع الأمر وعدم امكان التقريب من جهة هذه الحرمة الذاتية للعبادة الفعلية.

وما يقال من امتناع ذلك للزوم اجتماع الضدين أو سائر الوجوه المـتقدمة ممنوع بمعنى أنّه لا اجتماع للضدين لا بلحاظ مبادىء النهي والحرمة ـ وهي المبغوضية الذاتية للعبادة بما هي عبادة ـ ولا بلحاظ المنتهى ومرحلة الامتثال؛ لأنّ العبادية لا تتوقف على ثبوت واقع الأمر ليلزم تعلّق المبغوضية بالمحبوب، بل تتوقف على أن يعتقد أو يحتمل المكلّف الأمر لكي يتأتى منه الانقياد وقصد القربة ولو لم يكن أمر واقعاً.

نعم، لو كان النهي والبغض متعلقاً بالعبادة بمعنى الفعل مع قصد أمره الواقعي لزم التناقض بناءً على الامتناع، ولكنّ العبادية ليست متوقفة على ذلك كما لا تضاد بلحاظ المنتهى ومقام العمل والامتثال، ولعله ظاهر كلام الميرزا حيث قال في الوجه المتقدم لزوم اجتماع المقربية والمبعدية فإنّ المقرب إنّما هو الفعل الذي يأتي به المكلّف بقصد الأمر الرجائي أو القطعي، حيث لا يعلم بـالنهي

المولوي ولم يصل إليه، وليس العمل عندئذٍ إلّا مقرباً وإن كان مبغوضاً، نظير من قتل ابن المولى بتصور أنّه صديقه فإنّه انقياد وحسن وليس المقصود بالقرب إلّا ذلك لا الانبساط النفساني للمولى، كما أنّه بعد وصول النهي المولوي لا يكون الاتيان بالعمل إلّا مبعداً، فلم يلزم اجتماع المبعدية والمقربية في فعل واحد، وهذا واضح. وبناءً عليه فيعقل أن تكون العبادة الفعلية مبغوضةً للمولى، كما إذا فرض أنّها كانت تشبهاً ببعض مخالفي المولى وأعدائه أو لأي سبب آخر أوجب بغض المولى لتعبد المكلف بذاك الفعل لا بغضه لذات الفعل من دون تعبد، فإنّه لا إشكال وجداناً في معقولية ذلك غاية الأمر هذا البغض لو وصل إلى المكلّف امتنع عليه متعلقه، وليس منه قصد التشريع كما توهمه صاحب الكفاية لما تقدم من أنّ التشريع ليس فيه تعبد واضافة للمولى.

إلّا أنّ هذا ليس محذوراً ثبوتياً منافياً مع روح التحريم وحقيقته وإنّما هو مخالف لظاهر خطاب التحريم في المحركية والزاجرية حيث لا يعقل ذلك عندئذٍ بل يكون الممنوع شرعاً ممتنعاً تكويناً في طول النهي والمبغوضية المولوية فيكون النهي اخباراً عن المبغوضية المولوية وإن كانت نتيجته عجز المكلف عن تحقيقه إذا كان النهي المذكور واصلاً إليه، أي إذا علم بهذه المبغوضية. فلا يلزم اجتماع الضدين لا الأمر والنهي ولا المبعدية والمقربية.

كما أنّه لا محذور في عدم محركية النهي إلّا اثباتاً لا ثبوتاً، وأمّا ما ذكر من أنّ الانقياد والطاعة حسن ذاتاً وعقلاً فجوابه واضح، وهو أنّه بعد وصول البغض المولوي المذكور يرتفع موضوع التعبد والانقياد الحسن عقلاً وهو الأمر الذي كان يتوهمه المكلف، وقبل وصوله يكون حسناً ولكنه مبغوض ولا محذور فيه، نظير من انقاد للمولى فقتل صديقه بتصور أنّه عدوّه، لامكان اجتماع حسن

الانقياد مع الحرمة والمبغوضية الواقعية من جهة أغراض المولى ومنافعه.

فالاعتراضات المذكورة بتمامها مندفعة، والله العالم.

وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية وتابعه عليه بعض آخر من امكان تعلّق النهي التحريمي بالعبادة الذاتية كالسجود لله فهذا لا يجدي في حلّ الاشكال؛ لأنّ ما هو عبادة ذاتاً بمجرد تعلّق النهي به ووصوله للمكلف يخرج عن كونه عبادة حقيقة أي مقرّباً للمولى وإن سمّي باسم العبادة أو السجود لغة، فإنّ البحث ليس لفظياً وعن الأسماء بل عن واقع العبادة الفعلية التي لا تكون إلّا بالانقياد والتقرّب، وهذا ممتنع مع تعلّق الحرمة بالسجود، كما هو واضح.

ثمّ إنّ هنا بحثاً آخر حذفه السيد الشهيد موجود في الكفاية والمحاضرات وغيرهما من كتب الأُصول ـ في مقدمات بحث اقتضاء النهي للفساد ـ عنوانه: (ما يقتضيه الأصل في المسألة عند الشك).

وقد ذكر في الكفاية أنّه لا أصل في المسألة الأُصولية أي في الاقتضاء وعدمه عند الشك فيه، وامّا المسألة الفرعية أي صحّة العبادة أو المعاملة المشكوكة فالأصل العملي يقتضي الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة، وامّا العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى.

وتابعه في المحاضرات بتوضيح أنّه لا أصل في المسألة الأُصولية؛ لأنّ الملازمة على تقدير ثبوتها أزلية فليست لها حالة سابقة عدمية ليستصحب عدمها، وأمّا المسألة الفرعية ففي العبادة الأصل الفساد لانتفاء الأمر بتعلّق النهي وعدم امكان اثبات الملاك، فالأصل يقتضي الاشتغال.

والواقع أنّ هنا اشكالاً في هذه المنهجة أساساً، إذ الأصل في المسألة

الأُصولية لا ينبغي أن يراد به عنوان الملازمة أو الاقـتضاء كـيف ولو كـانت للملازمة حالة سابقة عدمية أيضاً لم يكن يجري استصحابه؛ لأنّه لا يثبت اللازم والحكم الشرعي إلّا بنحو الأصل المثبت، وإنّما المراد بالملازمة نكتة وبرهان الاقتضاء فلابدّ من أن يراد من الشك في المسألة الأُصولية الشك فـي صـحة البرهان الرابع أو السابع، أي الشك في انّ تعلّق النهي هل يوجب ارتفاع الأمر أم لا؟ أي الشك في امتناع اجتماع الأمر مع النهي وعدمه أو الشك في منافاة النهي مع قصد القربة المعتبرة في العبادة.

ومن الواضح أنّ هذا الشك شك في المسألة الأُصولية الكلية ونكتتها العامة، وليس شكاً في مورد عبادة أو معاملة معينة نظير الشك في امكان جعل الحجّية والحكم الظاهري وعدمه، فلا وجه لما قاله في الكفاية وتبعه الآخـرون مـن افتراض عدم امكان اجتماع الأمر مع النهي، وبالتالي عدم احراز الملاك وأنّ الأصل في المسألة الفقهية فساد العبادة، فإنّ هذا بنفسه أحد أدلّـة وبـراهـين الاقتضاء كما ذكره السيد الشهيد في البرهان الرابع قبل تعديله.

وعلى هذا نقول: إنّه إذا كان الشك في اقتضاء النهي للفساد في العبادة فإن رجع إلى الشك في امتناع اجتماع الأمر والنهي كـان مـقتضى الأصـل عـدم الامتناع، أي بقاء إطلاق الأمر وشموله للفرد المحرم أيضاً وبالتالي الاجتزاء به رغم حرمته وتعلّق النهي به.

وإن كان مرجعه إلى الشك في امكان التقرب مع فرض جواز الاجتماع فهذا مرجعه بالنحو المعقول للشك إلى الشك في اشتراط ذلك المعنى من قصد القربة المتقدم في البرهان السابع أي القربة الخالصة عن داع شيطاني معه، وهذا أيضاً يكون مقتضى الأصل اللفظي والعملي فيه الصحة: أمّا اللفظي فبالتمسك باطلاق

دليل الأمر بعد أن كان مقيده بقصد القربة مجملاً لا يقتضي أكثر من شرطية أصل وجود قصد النهي سواء كان في مورده قصد شيطاني أم لا.

وأمّا العملي فبالبراءة عن شرطية أو جزئية القصد المذكور.

وأوضح من العبادة حال المعاملة حيث انّ الشك في اقتضاء الحرمة لفساد المعاملة معناه الشك في كون دليل الحرمة مقيداً لدليل الصحة وعدمه والأصل فيه هو الصحة وبقاء دليل الصحة على عمومه.

فالحاصل: المسألة الأُصولية هي استلزام النهي لارتفاع الأمر العبادي أو امكان التقرب في العبادة واستلزامه لارتفاع الصحة في المعاملة، وهذا إذا فرض مفروغاً عنه في أي منهما فهو عين ثبوت الملازمة والاقتضاء للفساد بأحد البراهين والوجوه فيه، فلا معنى لفرض الشك وإن فرض الشك فيه فلا معنى لافتراض ارتفاع الأمر في العبادة، بل معناه الشك في ارتفاعه وتقييد الأمر العبادي أو الصحة والامضاء المعاملي بغير الفرد المحرم، والأصل فيه يقتضي عدم التقيد وهذا هو مقتضى الأصل في نفس المسألة الأُصولية عند الشك فيها، نظير ما يقال في بحث امكان جعل الحكم الظاهري أنّه لو شك في امكانه واستحالته فالأصل امكانه.

ص ١٣١ قوله: (هذا تمام الكلام في الجهة الثانية...).

أقول: كان المناسب ذكر الوجه الذي ذكره صاحب الكفاية وقبله من دلالة النهي التكليفي في المعاملة ـ بمعنى المسبب ـ على الصحة تبعاً لما نسب إلى الشيباني وأبي حنيفة، فإنّ المعاملة لو كانت اسماً للمسبب الشرعي لا الاعتبار الشخصي أو العقلائي ـ فإنّ الأوّل جزء من السبب كما ذكرناه في بحث الصحيح

والأعم والثاني أجنبي عن غرض الشارع أصلاً، ولا وجه أيضاً لحمل اللفظ وأسامي المعاملات عليه ـ فالنتيجة ظهور النهي عنها في صحتها باعتبار ظهور النهي المولوي في مقدورية متعلقه حيث لا محذور عقلي فيه ـ كما في النهي عن العبادة بما هي عبادة ـ فالصحيح ما عليه صاحب الكفاية.

وأمّا ما في المحاضرات من انكار معقولية النهي عن المسبب الشرعي فقد عرفت جوابه في الكتاب هنا، وفي بحث الصحيح والأعم وفي تضاعيف كلماته اشكالات أُخرى، فراجع وتأمل.

ص ١٣١ قوله: (وأمّا الجهة الثالثة...).

ما ذكر في هذه الجهة إن أُريد به مثل: (يحرم ثمن الميتة) بمعنى يحرم التصرف فيه مثلاً، فدلالته على الفساد من باب كونه ارشاداً إلى عدم حصول الملكية والانتقال، حيث انّ لازم الانتقال والملكية جواز التصرف في الملك، فبيّن عدم الملزوم بنفي لازمه، أي أنّه اخبار عن ثبوت الحرمة بملاك حرمة التصرف في مال الغير وليس انشاءً لحرمة أُخرى. وإن أُريد ما إذا أُنشئت حرمة أُخرى على التصرّف في الثمن أو المثمن غير حرمة التصرف في مال الغير فدلالته على الفساد حتى إذا كانت حرمة جميع التصرفات ممنوعة لامكان اجتماعها مع الانتقال كما إذا كان ناذراً أن لا يتصرف في الثمن مثلاً، فإنّ هذا لا يلزم منه ارتفاع الملكية؛ لأنّ الملكية كحكم وضعي وإن كانت مجعولة أو منتزعة بلحاظ الآثار التكليفية المترقبة في المورد ولكنه إنّما تكون بلحاظ الآثار التكليفية بعنوانها الأولي، فلا يقدح ثبوت الحرمة في كل التصرفات بعنوان آخر. فالأولى حذف هذه الجهة رأساً.

المفاهيم

ص ١٤١ (الهامش...)

يمكن الجواب على الاشكالات المذكورة بأنّ الخصوصية المقتضية للمفهوم ـ أي للمدلول الالتزامي ـ لابد وأن تكون خصوصية لفظية أي يكون في الكلام ما يدلّ عليها زائداً على أصل أطرافها الأصلية من الموضوع والمحمول سواء كانت الخصوصية راجعة إلى الهيئة والمعنى الحرفي كالشرطية والوصفية والغائية والاستثنائية أو إلى معنى اسمي كالعدد وسواء كانت الخصوصية عامة أو خاصة بمادة معينة كما في مفهوم الموافقة. ولعلّ هذا مقصود المحقق الاصفهاني بل والخراساني.

فالحاصل: المفهوم في المصطلح الأُصولي ما إذا كانت نكتة الملازمة ومنشأها مبيناً ومذكوراً في اللفظ سواء بنحو المعنى الاسمي أو الحرفي، وهذه غير نفس الملازمة ليقال إنّه صار منطوقاً، وأيضاً غير الملازمة العقلية التي لا يكون المذكور منها في اللفظ إلّا الملزوم كما في عكس النقيض أو وجوب المقدمة وحرمة الضد. وهذه النقطة كأنّها المقصودة في كافة الكلمات وإن كانت عبارة كل واحد من الأعلام تختلف عن عبارة الآخر وبيانه.

ص ١٤٢ (الهامش...)

ما في هذا الهامش وإن كان صحيحاً على ما سيأتي من التعليقات على الكتاب، إلّا أنّ موضعه ليس هنا؛ إذ المقصود في هذه النقطة ليس بأكثر من

أنّ اقتناص المفهوم لا يتوقف من حيث ركنه الأوّل على أكثر من اثبات الارتباط والالتصاق بين الجزاء والشرط لا اللزوم، فضلاً عن العلية والانحصارية، وهذا صحيح كما سيأتي في المتن أيضاً عند بيان طرق اقتناص المفهوم في الاستنتاج الأخير في هذه الجهة.

ص ١٤٨ قوله: (اقتناص المفهوم يمكن أن يكون أحد اُمور ثلاثة...).

إثبات المفهوم بأحد الطرق الثلاثة متوقف في المرتبة السابقة على الإشارة إلى نكتة هي الفذلكة الأساسية للفرق بين الجملة الشرطية والجملة الوصفية أو اللقبية حيث أمكن استفادة المفهوم من الاُولى بخلاف الثانية بحيث لو لم تتم تلك النكتة لا يمكن إجراء شيء من الضوابط والطرق الثلاثة المذكورة، وتلك النكتة هي: أن يكون الحكم تاماً محمولاً وموضوعاً بقطع النظر عن القيد والشرط، وأمّا إذا كان القيد ملحوظاً في طرف موضوع الحكم في المرتبة السابقة وقبل عروض الحكم وأنّه يعرض على الموضوع المقيد بالوصف أو اللقب فلا مجال لشيء من هذه الطرق الثلاثة فيه.

والحاصل إبراز هذه النكتة ضروري عند البحث عن ضابط المفهوم وملاكاته.

ص ١٤٨ قوله: (والكلام في ذلك يقع ضمن نقاط ثلاثة...).

المذكور في الكتاب النقطة الاُولى والتي هي في تحقيق مفاد الجملة الشرطية والثالثة هي في اثبات اللزوم والعلية الانحصارية على مستوى المدلول التصوري أو التصديقي، وقد ذكرت تحت عنوان (النقطة الثانية ص ١٦٣)، إلّا أنّ النقطة الثانية وهي البحث عن اثبات أنّ المعلّق سنخ الحكم وطبيعيّه لم تذكر، وكأنّه اكتفي في ذلك بما تقدّم في بحث ضابطة المفهوم.

ص ١٥٢ قوله: (فلابدّ من حلّ آخر...).

هذا الحلّ خلاف المدلول التصوّري للجملة الشرطية، ويتوقف على وجود مدلول تصديقي للكلام وصدوره من متكلّم عاقل ملتفت قاصد، مع أنّ المعنى المذكور مستفاد من الجملة حتى إذا سمع من جدار بلا تكلّف وعناية وحاجة إلى فرض وجود مدلول تصديقي، كما أنّ هذا الاشكال لا يختصّ بجملة الاستفهام المعلّق على الشرط، بل يجري في سائر أنحاء الانشاء المعلّق على الشرط، ومنها الأوامر والنواهي، أي الأحكام المعلّقة على شرط، فهذا الحلّ لا يمكن المساعدة عليه.

وقد يقال: بأنّ الاستفهام المعلّق على تقدير الشرط يكشف عن جهل المتكلم على تقدير الشرط، وهو يلازم جهله الآن أيضاً فيكون منتظراً للجواب وبحاجة إليه لا محالة من الآن، وهذا توجيه آخر غير ما ذكره السيّد الأُستاذ في الكتاب.

ولكنه أيضاً فيه عناية ومؤنة حيث يلزم أن لا يكون الجواب الآن مطلوباً بالذات بل بالملازمة، وقد لا يريده في مورد من الموارد مع انّ كل ذلك خلاف الوجدان.

وقد يقال بأنّه على تفسير المحقق الاصفهاني يكون الانشاء في كلّ من الجزاء الطلبي والاستفهامي فعلياً؛ لأنّه منوط بنفس الفرض والتقدير وهو فعلي ولكنه في الجزاء الطلبي حيث يوجد زائداً على الانشاء والجعل الوجوب المجعول فيعقل أن يكون منوطاً بتحقق واقع الشرط، وهذا بخلاف الجزاء الاستفهامي فإنّه لا يعقل فيه جعل ومجعول بل ليس الاستفهام إلّا الانشاء الكاشف عن حقيقة الاستفهام فلا يكون هناك ما يترتب على تحقق الشرط خارجاً.

وهذا بخلاف مبنى المشهور فإنّه بناءً عليه لابد من تعليق في الجملة فإذا لم يكن تعليق في مورد الاستفهام كان ذلك دليلاً على صحّة ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني.

وفيه: أوّلاً ـ كما يوجد في انشاء الطلب انشاء وهو فعلي وطلب وجوبي وهو معلق كذلك يكون في انشاء الاستفهام انشاء وهو فعلي يتحقق بنفس الشرطية ومنشأ وهو طلب الافهام أو الانفهام وهو معلق على الشرط خارجاً فيكون الاستفهام المنشأ تعليقياً أيضاً.

والحاصل: إذا لوحظ الجعل والمجعول بمعنى الانشاء والمنشأ بما هما أمران اعتباريان فهذا معقول في الاستفهام أيضاً كما هو معقول في الطلب وإذا لوحظ الأمر التصديقي الموجود في نفس المتكلم من حالة الطلب والاستفهام فهي على حد واحد في الجملتين أيضاً.

وثانياً ـ لو فرض أنّ نفس فرض الشرط من أجل انشاء الاستفهام أو الطلب في الجزاء وكلاهما يكون فعلياً فمن أين يستفاد إذاً اناطة الجزاء وهو الطلب المجعول بتحقق الشرط خارجاً أو كونه ثابتاً في فرض تحققه خارجاً إذ لا دالّ عليه غير أداة الشرط، وجملة الشرط إذا كانت ملحوظة بما هي فرض وتقدير فعلي لا بما هي مرآة للمجيىء الخارجي فلا وجه لاستفادة تحقق الطلب على تقدير وفي فرض تحقق المجيىء الخارجي الحقيقي وإذا كانت ملحوظة بما هي مرآة للمجيىء الخارجي لزم كون الاستفهام غير فعلي لا محالة واستفادة الأمرين منها معاً غير معقول فالمشكلة باقية حتى على مبنى الأصفهاني قدس سره.

والصحيح: أنّ هذه المشكلة محلولة بناءً على مبنى الأصفهاني قدس سره، أي إذا قلنا بأنّ المدلول التصديقي يكون بأزاء جملة الجزاء الانشائية والمتكلم ينشىء

بالفعل الطلب أو الاستفهام أو الترجي أو غير ذلك، غاية الأمر ينشىء طلباً مشروطاً واستفهاماً مشروطاً لا مطلقاً مع فعلية الانشاء الذي هو المدلول التصديقي؛ إذ يكون المدلول التصديقي لكل من الجملة الطلبية والاستفهامية كاملاً ومنتهياً فيكون بحاجة إلى الجواب في الاستفهام لا محالة؛ إذ لا يكون هناك تعليق في المدلول التصديقي الذي هو الاستفهام الحقيقي، وليس ذلك مخالفاً مع المدلول التصوري للشرطية بناءً على تفسير المحقّق الأصفهاني ﭺ، إذ ليست الشرطية دالّة على التعليق أو التوقف، وإنّما تدلّ على تقييد النسبة الاخبارية أو الانشائية في جملة الجزاء بفرض وتقدير تحقق الشرط والنسبة التامة على مستوى المدلول التصوري والتصديقي معاً بازاء جملة الجزاء، فيكون الاستفهام والسؤال فعلياً والمسؤول عنه هو تحقّق الجزاء على تقدير تحقق الشرط كما هو واضح.

وما ذكر من أنّ هذا لا يجري في مثل (إذا جاء زيد فكيف حالك) غير صحيح، فإنّ الجزاء هنا أيضاً جملة ويكون السؤال عن كيفية حاله على تقدير الشرط فعلياً.

وكذلك يمكن حلّ المشكلة بناءً على تفسير المشهور، فإنّ المشهور لم يدّعوا أنّ النسبة التامة والمدلول التصديقي لا تكون بازاء جملة الجزاء ليقال بأنّ الانشاء لمدلول الجزاء ليس فعلياً، بل يكون معلّقاً وإنّما غاية ما ذكروه دعوى دلالة الشرطية على نسبة أُخرى بين الجزاء والشرط، وهي نسبة اللزوم أو التوقف والتعليق والترتّب، وسوف يأتي أنّ هذا المقدار كافٍ لاقتناص المفهوم من الشرطية، فيكون انشاء الجزاء ـ سواء الاستفهام أو الطلب أو غيرهما ـ فعلياً إلّا أنّ المنشأ ملتصق أو معلّق على الشرط، وليس مطلقاً، فلا يمكن جعل ما ذكر

من الأمثلة دليلاً على بطلان تفسير المشهور وتعيّن مبنى المحقّق الأصفهاني ﷺ.

وما في هامش الكتاب هنا من الفرق بين جملة (هل إن جاء زيد تكرمه؟) وجملة (إن جاء زيد فهل تكرمه؟) غير صحيح؛ إذ لا فرق بين الجملتين، كما أنّ ما جاء فيه من الشاهد الثاني والثالث لنصرة كلام الأصفهاني والايراد على المشهور غير تام؛ لأنّ المشهور لا يدعون تفريغ الجزاء عن المدلول التصديقي الانشائي أو الاخباري، فلا يلزم خبرية الشرطية الانشائية، كما انّ ما في الشاهد الثالث من أنّ استفادة اللزوم أو التوقف بحاجة إلى دخول أدوات العموم فغير صحيح؛ إذ يكفي الإطلاق لاثبات ذلك كما تقدم في البحث عن الركن الثاني لضابطة المفهوم.

ص ١٥٣ قوله: (والاحتمال الأوّل يناسب...).

المقصود أنّ جملة الشرط ليس مفادها ـ حتى بعد دخول أداة الشرط ـ مدلولاً افرادياً، بل مدلول اخباري تام في نفسه؛ ولهذا يكون لها مدلول تصديقي، بمعنى أنّه يصدق ويتحقق في الخارج، ويكون ذلك سبباً لتحقق الجزاء بلا كلام عند أحد، وعندئذٍ يقال: إذا كان مفادها باقياً على النسبة التامة كما أنّ الجزاء فيه نسبة تامة كذلك فلابد من الارتباط بين مدلوليهما التامّين، وليس ذلك إلّا اللزوم أو النسبة التصادقية أو التعليق والتوقف ونحو ذلك من النسب والارتباطات المعقولة بين نسبتين تامتين في نفسيهما، وهذه هي مقالة المشهور.

وهذا المطلب غير تام كما أُشير إليه في هامش الكتاب هنا، فإنّ المحقّق الأصفهاني ﷺ يقبل تمامية نسبة جملة الجزاء، وأنّ الشرط ليس قيداً في طرف جملة الجزاء، بل هناك ربط بين النسبة التامة في نفسها لجملة الجزاء مع

النسبة التامة في نفسها لجملة الشرط، إلّا أنّ هذه النسبة ليست نسبة اللـزوم والتوقّف أو التصادق بل نسبة الفرض والتقدير، فإنّها أيضاً نسبة ذهنية، بـل سيأتي أنّ المتعيّن هذا التحليل والتفسير للارتباط النسبي والمعنى الحرفي القائم بين الجملتين.

ثمّ إنّ عبارة المحقق الاصفهاني هكذا: (إنّ اسناد هذه المعاني إلى أداة الشرط غفلة عن أن شأنها جعل متلوّها واقعاً موقع الفرض والتقدير فقط، وقد ظهر حال الجملة بتمامها، فإنّ غاية مفادها ترتيب أمر على أمر مفروض الثبوت بلا دلالة على لزوم بينهما أو على ترتب بنحو العلية فضلاً عن المنحصرة)[1].

ومن الواضح من هذه العبارة أنّها بصدد نفي استفادة اللزوم أو الترتب من مدلول أدوات الشرط الذي على أساسه استفيد المفهوم من الشرطية من بعض تقريباته، وليس في مقام نفي أصل الترابط والنسبة بين جملة الجزاء وجـملة الشرط؛ لوضوح أنّ ترتيب شيء على شيء مفروض الثبوت يوجب ارتباطه به لا محالة، وإلّا لم يبق معنى للفرض والتقدير وكان لغواً وهذا واضح.

نعم، هذا يفتح باب البحث في نفسه عن أنّ المدلول التصوري الوضعي لأداة الشرط هل هو الفرض والتقدير لاثبات الجزاء فيه؟ أو أنّ مدلوله نسبة معينة بين جملة الشرط وجملة الجزاء هي النسبة الالتصاقية أو التـوقف أو التـعليق أو الترتب أو التلازم في الصدق أو النسبة الايجادية ـ أي نسبة ارتباطية بينهما ـ ما شئت فعبّر.

والذي يفهم من كلمات السيد الشهيد قدس سره أنّه ينسب إلى المشهور من المحققين

(١) نهاية الدراية ج ٢، ص ٤١٣.

الثاني، ومنشأ هذا أنّهم عبروا بدلالة الشرطية على اللزوم بين الجزاء والشرط، ومن هنا وقع البحث بينهم في أنّ هذا اللزوم هل يكون بنحو العلية الانحصارية أم لا؟ وإن أنكر بعضهم حتى الدلالة على اللزوم الثبوتي لصدق الشرطية حتى في القضايا الاتفاقية إذا كانت متكررة اتفاقاً. بل استدلّ السيد الشهيد في الدورة السابقة على نفي دلالتها على اللزوم بصدقها في الوقائع الماضية مع عدم معنى للزوم فيها كما في قولك: (إن كنت تأتينا بالأمس لكنت تأكل طعاماً شهياً عندنا) وليس مقصود السيد الشهيد اثبات دلالة الشرطية على اللزوم لاثبات المفهوم.

وإنّما مقصوده اثبات المفهوم من نفس دلالة الجملة الشرطية على الالتصاق والربط المخصوص بين جملتي الجزاء والشرط ولو لم يكن هو اللزوم ولكن شريطة أن يكون مفاد الشرطية وأدوات الشرط الالتصاق بين جملة الجزاء وجملة الشرط، ويعبّر عنه بالنسبة التصادقيّة ولو الاتفاقية بينهما، فإنّه يصحّ حينئذٍ اجراء الإطلاق في الجزاء لاثبات أنّ طبيعيه ـ بمعنى صرف وجود الحكم ـ ملتصق بالشرط وصادق كلّما صدق الشرط. وهذا مجموع إطلاقين بحسب الحقيقة، إطلاق في الجزاء وإطلاق في النسبة التصادقية، ولازمهما انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط؛ إذ لو كان يثبت الحكم في غير فرض الشرط فهذا إمّا يكون من جهة أنّ المرتبط شخص الحكم كالحكم في الجملة الوصفية أو أن ارتباط سنخ الحكم مقيّد بغير ذلك الفرض فلابدّ من تقييد أحد الاطلاقين لا محالة.

وهكذا يمكننا أن نستخلص أنّ اقتناص المفهوم تارة يكون من جهة استفادة اللزوم العلّي الانحصاري للشرط، سواء كان ذلك على أساس دعوى دلالة الأداة على ذلك أو على أساس تقريبات أُخرى اطلاقية ـ أي بلحاظ المدلول التصديقي

بحسب تعبير السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾ ـ وأُخرى يكون على أساس دعوى دلالة الجملة الشرطية على الارتباط بين مفاد الجزاء والشرط أي الالتصاق والتوقف بينهما في مقام الصدق ولو لم يكن في البين علية بل ولا لزوم ثبوتي وهذا المقدار وحده يكفي في اثبات المفهوم باجراء الإطلاق في كل من مفاد الجزاء ومدلول الشرطية. وهذا ما سلكه السيد الشهيد ﴿قدس سره﴾.

ومقالة الاصفهاني ذكرها لنفي الطريق الأوّل لو ادعي بلحاظ مرحلة المدلول التصوري الوضعي، ولكنه لو تم ينفي الثاني أيضاً.

ومن هنا تصدى الشهيد ﴿قدس سره﴾ لابطاله. فليس البحث بين السيد الشهيد وبين المحقق الأصفهاني في استفادة اللزوم من أدواة الشرط وضعاً فضلاً عن العلية الانحصارية بل بحثه معه في تحديد مفاد الشرطية ودلالتها على الارتباط بين الجملتين، وكيفية هذا الارتباط، والسيد الشهيد يدّعي أنّ هذا الارتباط لابدّ وأن يكون بنحو النسبة التصادقية أو الترتب والتعليق بين النسبتين في جملتي الجزاء والشرط، وانّ هذا هو مفاد الشرطية الكبرى، وحينئذٍ يمكن اجراء الإطلاق فيها واثبات إطلاق الارتباط فيثبت المفهوم بذلك.

واستدلّ السيد الشهيد على مدعاه بدليلين:

١ ـ دعوى الوجدان والتبادر على أنّ مفاد الشرطية إنّما هو هذا الارتباط والالتصاق بين جملتي الشرط والجزاء المعبّر عنه بالنسبة الالتصاقية أو التوقفية أو اللزوم.

٢ ـ دخول الاستفهام أو النفي على هذا الارتباط كما في قولك: (هل إن جاء زيد تكرمه)، أو (ليس كذلك إذا جاء زيد أكرمته)، فإنّ المسؤول عنه أو المنفي

نفس النسبة والملازمة لا نسبة الجزاء كما في قولك: (إذا جاء زيد فلا أكرمه)، بل قد يكون نفي الجزاء كذباً بحيث إذا جاء زيد فقد يكرمه اتفاقاً، رغم صدق نفي الملازمة، وهذا يدلّ على أنّ للشرطية مفاد تام مستقلّ عن جملة الجزاء وهو الارتباط والالتصاق بين الجزاء والشرط فيجري فيه الإطلاق.

إلّا أنّ كلا الوجهين غير تامين:

أمّا الوجه الأوّل فيمكن أن يناقش فيه:

أوّلاً ـ بأنّ الترابط والربط الخاص المستفاد وجداناً بين الشرط والجزاء ليس بمعنى كون الجزاء موضوعاً للتعليق والالتصاق بالشرط ليجرى الإطلاق فيه ويقال بأنّه مطلقاً معلّق على الشرط فيثبت المفهوم، بل المستفاد منه أنّ الشرط مستتبع للجزاء ومستلزم لصدقه، سواء في الجملة الخبرية أو الانشائية وأنّ تحقق الشرط يجرّ الجزاء خلفه ويستتبعه، وهذا المقدار لا يكون اجراء الإطلاق فيه مستلزماً للمفهوم بل هو إطلاق الاستتباع من طرف الشرط للجزاء وهو لا ينفي وجود استتباع آخر لشرط وموضوع آخر مع الجزاء.

فالحاصل: مجرّد استتباع الشرط للجزاء المستفاد من الشرطية لا يعني ملاحظة الجزاء موضوعاً للحكم عليه بالتعليق والالتصاق أو الترتب على الشرط ليجري فيه الإطلاق ويثبت المفهوم، ففرق بين أن نقول: (اكرام زيد معلّق وملتصق بمجيئه) أو نقول: (مجيىء زيد مستتبع وموجب لاكرامه)، والمعنى الأوّل هو المفيد لاثبات المفهوم دون الثاني.

إلّا أنّ الشرطية ظاهرة في الثاني دون الأوّل، بل لعلّ المعنى الأوّل فيه نوع قلب للشرطية؛ حيث يستلزم لحاظ الجزاء موضوعاً مفروغاً عنه للتعليق على

الشرط، وهو خلاف الوجدان جداً، وإنّما الملحوظ مفروغاً عنه في الشرطية جملة الشرط والجزاء بمثابة المحمول الذي يراد الاخبار عنه أو ايجاده وانشائه على تقدير الشرط، فإذا أُريد استفادة نسبة تصادقية بين الشرط والجزاء فهي استتباع الشرط للجزاء لا تعليق الجزاء على الشرط، فحينما نقول مثلاً: (إذا كان في البلد أميران فسدت الأُمور) مفاده أنّ تعدد الرئاسة يستتبع الفساد، لا أنّ الفساد معلّق على هذا التعدد، بحيث لو كان الأمير واحداً فلا تفسد الأُمور. كيف، ومن الواضح أنّه أيضاً قد تفسد الأُمور من جهة عدم لياقته، وهكذا سائر موارد الشرطية سواء كانت خبرية أو انشائية يكون الالتصاق والترابط المستفاد منها من طرف الشرط للجزاء لا من طرف الجزاء بالشرط.

نعم، إذا كان استتباع الشرط للجزاء بمعنى استتباعه لطبيعي الحكم، بمعنى مطلق وجوده لا صرف وجوده كان لازمه المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، إلّا أنّه من الواضح ـ والذي وافق عليه السيد الشهيد ﷺ أيضاً ـ أنّ الإطلاق في الجزاء لا يعني ذلك، بل يعني طبيعي الجزاء، بمعنى صرف الوجود؛ لأنّ الجزاء بمثابة المحمول في الشرطية لا الموضوع، وهذه هي النكتة الأساسية في البحث.

وثانياً ـ أنّ الارتباط بين الجزاء والشرط لو أُريد به مفهوم الربط والالتصاق الاسمي فهو واضح البطلان؛ لأنّه معنى اسمي ولو أُريد به واقع ما يكون ربطاً ونسبة ـ كما هو شأن المعاني الحرفية والنسب ـ فإن أُريد به نسبة وربطاً خارجياً كالنسبة الظرفية والاستعلائية فهي نسب ناقصة افرادية على ما تقدم تنقيح ذلك مفصلاً في محلّه. وقد صرّح السيد الشهيد أنّ هذه النسبة لا يمكن أن تكون مدلولاً تاماً ولا بأزائها مدلول تصديقي.

وإن أُريد به نسبة حقيقية في عالم الذهن أي قائمة بين المفاهيم في عالم الذهن والادراك لها ـ كالنسبة التصادقية في الحملية أو العطف والاستثناء ـ وهذا هو المناسب مع كون الشرطية نسبة تامة ومع كون طرفها نسبة ذهنية تامة أيضاً ومع ما يريده السيد الشهيد من دعوى أنّ المدلول التصديقي يكون بأزائها ـ . فالنسبة الذهنية الحقيقية بين الشرط والجزاء لا نتعقلها إلّا بالنحو الذي ذكره المحقق الأصفهاني، أي الفرض والتقدير، فإنّ التقدير كالعطف والاستثناء نسبة ذهنية ولا واقع له في الخارج.

وتوضيح ذلك: أنّ عالم الذهن عالم النسب التامة بين المفاهيم، وعالم الخارج عالم النسب التحليلية والتي هي كالمفاهيم الأفرادية والتقييدية، وجملة الجزاء لا إشكال في كونها مشتملة على نسبة تامة اخبارية أو انشائية قائمة بين موضوعها ومحمولها على حدّ الجملة غير الشرطية، وأدوات الشرط تأتي لتقييد وتحديد هذه النسبة الذهنيّة، وأنّ تلك النسبة إنّما تكون في فرض تحقق جملة الشرط، فتكون الشرطية بحسب الحقيقة تحديداً وتقييداً للنسبة التامة المفادة بالجزاء، وتكون ذهنية أيضاً.

أمّا التعليق والاستلزام أو التوقف والالتصاق فهذه كلّها مفاهيم اسمية ونسب خارجية منتزعة في طول ذاك التحديد للنسبة التامة الذهنية الجزائية، فإنّ النسب الخارجية التحليلية على ما ذكرنا مفصلاً في محلّه أعمّ ممّا ينتزع عن الخارج أو عن الذهن في طول وجود المفاهيم والنسب فيها، فإنّها أيضاً خارج بالنسبة للمفهوم المنتزع عنها، فالملازمة والتوقف والتعليق والالتصاق كلّها معاني واقعية خارجية، وإذا كانت نسبة فهي تحليلية وليست نسبة ذهنية، فلا يمكن أن تكون هي مدلول النسبة الشرطية، بخلاف نسبة الفرض والتقدير.

لا يقـال: كما تكون النسبة التصادقية بين الموضوع والمحمول في الحملية ذهنية كذلك يمكن أن تكون النسبة التصادقية بين جملة الجزاء وجملة الشرط ذهنية، وأيّ مانع عن تصوير ذلك؟

فإنّه يقـال: لا تعقل النسبة التصادقية بين جـملتي الشـرط والجـزاء، أمّـا الاستلزام في الصدق وأنّه كلّما صدق هذا صدق ذاك فهذه حـقيقة خـارجـية ـ بالمعنى الأعم من الوجود والواقع ـ وليست نسبة ذهنية، وهذا بخلاف النسبة بين المحمول والموضوع، فإنّها من شؤون المفاهيم في الذهـن، وليس فـي الخارج طرفان ونسبة أصلاً كما حقّق في محلّه.

فإن قيـل: تكفي دلالة الشرطية على كون الشرط موضع الفرض والتقدير، أي النسبة التقديرية والفرضية في اقتناص المفهوم إذا أمكن اجراء الإطلاق فيها وفي الجزاء بمعنى صرف وجود الحكم؛ لأنّ ارتباط مطلق الحكم بمعنى صرف وجوده بذاك الفرض والتقدير مطلقاً وفي تمام الحالات يستلزم انتفاء طـبيعي الحكم بانتفاء ذاك التقدير كما نقوله في النسب التصادقية أو الالتصاقية.

قلنـا: فرض الشرط لانشاء صرف وجود الحكم في ذلك التقدير لا يستلزم انتفاء فرد آخر من الحكم على تقدير شرط آخر، إلّا إذا كان الإطلاق بمعنى مطلق الوجود وتمام حصص الحكم، أو كان الارتباط والنسبة بـين الشـرط والجزاء بمعنى التلازم في الصدق والتصادق أو التعليق والتوقف، وقد عرفت أنّ الأوّل لا يستفاد من الإطلاق الجاري في طرف الحكم والجزاء، والثاني بحاجة إلى دالّ عليه مفقود في الجملة الشرطية ما لم تكن قرينة عليه، فليس مـفاد الشرطية إلّا الإخبار أو الانشاء للجزاء على تقدير وفي فرض صـدق جـملة الشرط، وهذا لا يستلزم المفهوم أصلاً.

وثالثاً ـ هذا التحليل لمفاد الجملة الشرطية يواجه عدّة اشكالات لا يمكن حلّها:

منها ـ عدم امكان تقسيم الجملة الشرطية إلى خبرية وانشائية طلبية إذا كان مفادها ومدلولها التام والذي يكون بازائه المدلول التصديقي النهائي للمتكلم هو النسبة التصادقية أو اللزوم والتعليق بين نسبتي الجزاء والشرط، فإنّه من الواضح عندئذٍ أنّ هذا المفاد مفاد اخباري صرف، وليس انشائياً وطلبياً، ومجرّد كون طرف هذه النسبة التامة نسبة في نفسها انشائية لا تجعل الجملة الشرطية انشائية؛ إذ لا مدلول تصديقي بلحاظ مفاد جزائها، وإنّما تلحظ جملة الجزاء كنسبة تامة في نفسها كما في جملة الشرط، فكما لا تكون الشرطية اخباراً عن جملة الشرط ولا قصد ولا مدلول تصديقي بازائها كذلك سوف تكون جملة الجزاء، وهذا يخرجها عن الانشائية والدلالة على جعل الحكم وانشائه إلّا بنحو الملازمة والكشف بالتبع، فيكون قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) انشاءً بمعنى (إن جاءك زيد ثبت عليك وجوب الاكرام) اخباراً.

ولو قيل بأنّ المدلول التصديقي الفعلي للمولى قصد انشاء وجوب الاكرام لا الاخبار عن النسبة التوقفية التصادقية الاخبارية بحسب ذاتها، كان ذلك رجوعاً إلى مقالة الأصفهاني من أنّ جملة الشرط ليست إلّا بمثابة الفرض والتقدير لانشاء الجزاء؛ إذ لا يعقل وجود مدلولين تصديقيين جدّيين في الشرطية الواحدة للمتكلم انشاء الحكم والاخبار عن تلازمه مع الشرط.

لا يقال: ينشىء المتكلم بالشرطية الانشائية حكماً ملصقاً ومعلّقاً بالشرط،

وحيث إنّ الإطلاق يجري فيه ويثبت أنّ صرف وجوده معلّق وملصق بالشرط فيثبت المفهوم مع كون المدلول التصديقي بازاء جملة الجزاء في الشرطية وهو انشائي.

فإنّه يقال: أوّلاً ـ هذا خلاف ظاهر كلام السيد الشهيد ﭬ وإذا كان هو المقصود لم يكن بحاجة إلى جملة مما تقدم في تحليل الجملة الشرطية في النقطة الأُولى من فرض محور الشرطية التلازم والتصادق بين الشرط والجزاء وكونهما بمثابة طرفين للنسبة الشرطية، وكون المدلول التصديقي بازائها لا بازاء جملة الجزاء.

وثانياً ـ هذا يمنع عن اجراء الإطلاق حينئذٍ في النسبة الشرطية؛ لعدم كونها النسبة الحكمية، بل غايته الدلالة على أنّ الحكم المنشأ بجملة الجزاء مربوط بالشرط، وليس المدلول التصديقي افادة هذا الارتباط بين طبيعي الحكم في الجزاء ـ ولو بنحو صرف الوجود ـ وبين الشرط ليجري فيه الإطلاق فنثبت به ارتباط مطلق وجود الحكم بالشرط أو توقف صرف وجود الحكم وتعليقه على هذا الارتباط ما لم تفرض عناية زائدة في الجملة الشرطية على النظر إلى هذا الارتباط لا أصل الجزاء.

ومنها ـ عدم امكان تفسير ما سيأتي من الفرق بين الجمل الشرطية الخبرية ـ حيث قبل السيد الشهيد عدم المفهوم لها ـ وبين الجمل الشرطية الانشائية، وسيأتي مفصلاً تحقيقه.

ومنها ـ أنّ نظرية كون الشرط في الشرطية لمحض التقدير وتحديد فرض صدق الجزاء لا أكثر ينسجم مع مدلول الشرطية بتمام أقسامها، أي ما يكون

الشرط فيها مسوقاً لبيان الموضوع وما لا يكون كذلك، وما فيه مفهوم من الجمل الشرطية وما ليس فيه مفهوم، بينما تفسير الشرطية بأنّها تدلّ على اللزوم أو النسبة التصادقية بين الجملتين لا يصدق في تلك الموارد كالشرطية المسوقة لبيان الموضوع، فإنّه لا يناسب التعليق أصلاً، وكذلك ما لا مفهوم فيه رغم انحفاظ الموضوع كما في قولك: (إن أفطرت فكفّر) فإنّه لا يدلّ على نفي وجوب الكفارة إذا لم يفطر ولكنه ظاهر زوجته مثلاً، مع أنّه لو كان المقصود تعليق وجوب الكفارة على الافطار لكان ينبغي استفادة المفهوم من الجملة.

وأمّا الوجه الثاني:

فجوابه: أنّ الاستفهام أو النفي أو الترجي والتمنّي الداخل على الشرطية لا إشكال في أنّها تتعلّق بالنسبة الشرطية لا بنسبة الجملة الجزائية. إلّا أنّ البحث في أنّ النسبة الشرطية التي دخل عليها الاستفهام والنفي ونحوهما هل هي استتباع الشرط للجزاء أو تعليق الجزاء على الشرط ودخول الاستفهام والنفي ونحوه على النسبة الشرطية؟ لا يعيّن أحد المعنيين في قبال الآخر، وقد تقدّم توضيح ذلك سابقاً في بعض المقدمات التي ذكرناها.

نعم، يتضح مما تقدم مطلب تحليلي مهم وهو أنّه حيث يكون التقدير والفرض، وإن شئت قلت النسبة التقديرية أو الترتبية الشرطية نسبة ذهنية وتامة فيكون صالحاً لاجراء الإطلاق فيها بخلاف النسبة الوصفية الناقصة بمعنى أنّ المتكلم وإن كان في مقام ترتيب الجزاء واثباته في فرض تحقق الشرط وعلى هذا التقدير ـ وهذا وحده لا يستلزم نفي ثبوته وترتبه في فرض وحال آخر ـ إلّا أنّه حيث انّ هذا الفرض والتقدير تحديد لثبوت الجزاء وصدقه بحيث لولاه

لكان ثابتاً مطلقاً ـ أي سواء تحقق مفاد الشرط أم لا ـ وحيث انّ الجزاء طبيعي الحكم لا شخص الحكم في مورد الشرط لخروج الشرط عن جملة الجـزاء، فعندئذٍ إذا كان الإطلاق في طرف الجزاء يثبت طبيعي الجـزاء بـنحو صـرف الوجود، كما هو مقتضى الإطلاق الجاري في طرف المحمول، وما يكون بمثابته كالجزاء فلا مفهوم؛ لأنّ استتباع الشرط لطبيعي الجزاء بمعنى صرف وجوده لا ينفي استتباع شرط آخر أيضاً لطبيعي الجزاء بهذا المعنى، وإن كان الإطـلاق الجاري في طرف الجزاء يثبت إرادة طبيعي الجزاء بـمعنى مـطلق وجـوده أو استفيد من الشرطية ولو بقرائن خاصة الترتب والتعليق لطبيعي الحكم ـ ولو بمعنى صرف وجوده ـ على الشرط مطلقاً ثبت المفهوم عندئذ، فالمفهوم يمكن اقتناصه من الجملة الشرطية باثبات إطلاق ارتباط الجزاء بالشرط بهذا المعنى، ومثل هذا الإطلاق لا مجال له، ولا يمكن في الجملة الوصـفية بـالنسبة إلى الوصف والقيد؛ لكونه قيداً للحكم، أي لا تتم النسبة الحكمية إلّا به، بخلاف جملة الجزاء في الشرطية.

ولعلّ هذا هو وجه ذهاب جملة من الفقهاء إلى ثبوت المفهوم للشرطية.

ونلخّص ما تقدّم في مفاد الجملة الشرطية ضمن اُمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في وجود الارتباط بين جملتي الجزاء والشرط بنحو يجعلها جملة واحدة كبرى لها مدلول تصديقي واحد لا جملتان مستقلتان لكل منهما مدلول تصديقي مستقل عن الآخر، وهذا الارتباط ثابت على مستوى المدلول التصوري الوضعي للجملة بدليل ثبوته واحساسنا به حتى إذا سمعناها من جدار.

الأمر الثاني: تقدم في بحث المعاني الحرفية الفرق بين النسب التركيبية الناقصة والنسب التامة وأنّ النسبة الناقصة نسب حقيقية في الخارج تحليلية في الذهن، ومن هنا تكون حصيلتها مفاهيم افرادية بخلاف النسب التامة فإنّها نسب حقيقية في الذهن بين مفهومين مستقلين، ومن هنا يمكن أن يتعلق بها مدلول تصديقي من قصد الاخبار أو الانشاء بخلاف النسب الناقصة.

وهذا يعني أنّ النسب الناقصة ذاتاً لا يمكن أن يكون بأزائها مدلول تصديقي ويسكت عليها بخلاف النسب التامة سواء كان بالفعل بأزائها مدلول تصديقي أم لم يكن، فعدم السكوت الفعلي على نسبة ـ كجملة الشرط ـ لا يعني كونها ناقصة إذا كانت ذاتاً مما يمكن أن يكون بأزائها مدلول تصديقي.

الأمر الثالث: أنّ التقييد والتعليق والتحصيص ونحو ذلك من الأُمور إنّما يتعقل بلحاظ المداليل التصورية أي المفاهيم لا المداليل التصديقية، أي القصد والارادة؛ لأنّ المداليل التصديقية وجودات حقيقيّة، والوجود يساوق التشخص والجزئية ويستحيل فيه التعليق أو التحصيص.

نعم، قد يسند التعليق إلى المدلول التصديقي كالجعل والانشاء بالعرض والمجاز باعتبار أنّ المجعول والمنشأ به ـ الذي هو مدلول تصوري ـ مقيد أو معلّق فيقال الجعل مقيد أو معلّق على كذا.

وبهذا يعرف أنّ ما جاء في كلمات السيد الشهيد ﷺ في المقام من التعليق في المدلول التصديقي للجزاء على الشرط لا يقصد به تعليق قصد الإخبار أو الانشاء الفعلي من جملة الجزاء على شيء إذا كان المدلول التصديقي بازاء جملة الجزاء، فإنّ هذا غير معقول، وإنّما المقصود من تعليق المدلول التصديقي للجزاء على

الشرط تعليق مدلول النسبة التامة في الجزاء ومحكيها الخارجي أو مـجعولها الانشائي على الشرط، مع كون قصد الاخبار أو الانشاء المتعلق بالمحكي فعلياً منجزاً، وهذا بخلاف ما إذا كان المدلول التصديقي بازاء الشرطية والتعليق أو اللزوم بين الجزاء والشرط، فإنّ التعليق المحكي والمتعلّق للقصد الجدّي فعلي لا معلّق.

وبهذا يعرف أنّه لم يكن ينبغي اخراج الجملة الشرطية الواقعة موقع الاستفهام عن هذا البحث ـ كما في ذيل الصفحة (١٥٦) من الكتاب ـ فإنّه أيضاً يكون هناك مدلول تصديقي بازاء الجملة الشرطية بناءً على تفسير السـيد الشـهيد، ولكنه مدلول تصديقي انشائي، وهو الاستفهام عن التعليق لا الإخبار عنه، وبناءً على تفسيرنا يكون الاستفهام عن الجزاء المفروض في تقدير الشرط ويكون المدلول التصديقي الاستفهامي فعلياً والمستفهم عنه معلّقاً.

وبتعبير السيد الشهيد: المدلول التصديقي للجزاء بمعنى المحكي يكون فيه معلّقاً على الشرط، فلا وجه لاخراج هذا الفرض.

الأمر الرابع: لا إشكال في أنّ جملة الشرط في الشرطية لا يكون بأزائها مدلول تصديقي بمعنى قصد الإخبار أو الانشاء؛ إذ لا يقصد الاخبار عنها جزماً، وإنّما هو واقع موقع الفرض والتقدير على كلّ حال. وإنّما المدلول التصديقي للشرطية لابدّ وأن يكون بأزاء جملة الجزاء أو الشرطية الكبرى، ولا يمكن أن يكون بازاء كليهما؛ إذ لا تتحمل الجملة الواحدة أكثر من مدلول تصديقي واحد كما هو محقّق في محلّه.

وقد ظهر مما تقدّم أنّه لا يمكن الالتزام بأن يكون قصد الإخبار أو الانشاء

بازاء النسبة الشرطية، بل لابد وأن يكون بازاء النسبة المفادة بجملة الجزاء، فلو كان ما تقدم عن السيد الشهيد ﷺ في تحليل مفاد الجملة الشرطية وأدوات الشرط في النقطة الأُولى من بحث مفهوم الشرط من أجل اثبات هذه النتيجة فلا يمكن المساعدة عليه بوجه أصلاً، وقد تقدم شرحه مفصلاً.

وأمّا إذا كان المقصود أنّ المدلول التصديقي يكون بازاء جملة الجزاء في الشرطية وبلحاظ ذلك أيضاً يصحّ تقسيم الشرطية إلى انشائية وخبرية، غاية الأمر هذا لا يمنع عن لحاظ تلك النسبة معلّقة وملتصقة بالشرط بنحو يجري فيه الإطلاق المثبت للمفهوم، فهذا وإن لم يكن بتلك المثابة من عدم الوجاهة إلّا أنّه غير تام أيضاً؛ لما تقدّم من أنّ مفهوم التعليق ما سمّيناه بالنسبة التقديرية، أي الإخبار أو الانشاء لمفاد الجزاء على فرض وتقدير صدق جملة الشرط، وهذا لا يقتضي أكثر من الارتباط بين الجزاء والشرط في الصدق بنحو استتباع الشرط للجزاء، والذي قد عبّر عنه السيد الشهيد بالنسبة الايجادية، وهو لا يستلزم المفهوم ما لم نضمّ عناية ودلالة زائدة على النظر إلى التعليق أو الانحصار أو أنّ مطلق وجود الحكم وتمام حصصه يكون مشروطاً ومقيداً بالشرط، وكل ذلك عنايات زائدة بحاجة إلى قرينة، ولا تدلّ على شيء منها الشرطية.

نعم، الجملة الشرطية يمكن فيها اعمال إحدى تلك العنايات بسهولة، بخلاف الجملة الوصفية واللقبية، وبهذا تختلف الشرطية عنها كما أشرنا مفصلاً.

وهذا التحليل مطابق مع وجدانياتنا العرفية والأدبية من دون وقوع في التكلّفات الأدبية غير المفهومة عرفاً ولغةً، والله الهادي للصواب.

ص ١٥٤ قوله: (المرحلة الثانية...).

المقصود هنا تحديد أنّ المدلول التصديقي في الجمل الشرطية هل يكون بأزاء الشرطية نفسها أو بأزاء جملة الجزاء والتقييد أو الالتصاق والتعليق على الشرط بمثابة التقييد والنسبة الناقصة لجملة الجزاء، وسيظهر أنّ هذه أهم نقطة في إثبات المفهوم للشرطية بالتقريب الذي يرومه السيد الشهيد بعد بطلان التقريبات الأُخرى التي ستأتي في النقطة القادمة؛ لأنّه يسمح باجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في التعليق أو الالتصاق بالشرط، وأيضاً اجراء الإطلاق في طرف هذه النسبة وهو الحكم في الجزاء.

وما جاء هنا في الكتاب أُمور ثلاثة:

أوّلها ـ أنّ الارتباط والالتصاق المذكور ثابت على مستوى المدلول التصوري، فالنسبة في الجزاء مربوطة بالشرط بحسب المدلول التصوري.

وهذا صحيح بناءً على أنّ المدلول الوضعي تصوري والوجدان أيضاً قاض به ويشهد له دلالة الشرطية على ذلك عند سماع الشرطية من الجدار أو في موارد عدم وجود مدلول تصديقي بأزاء الشرطية كمورد الاستفهام عنها.

نعم، من لا يرى الدلالة الوضعية إلّا تصديقية لابدّ له من دعوى وضع المركب للمدلول التصديقي الاستفهامي. وهذا لازم عام لهذا المسلك يجري في موارد كثيرة.

ولا فرق في صحة هذا الأمر بين تفسير السيد الشهيد لمدلول أدوات الشرط أو تفسيرنا لها كما لا يخفى.

وثانيها ـ أنّ التعليق والتلازم أو التقدير والفرض هل يسري إلى المدلول التصديقي أيضاً أم لا ؟

وقد أفاد هنا في الكتاب أنّه يجري في مورد يكون للشرطية مدلول تصديقي لا مثل الاستفهام عنها الذي يكون المدلول التصديقي بأزاء أداة الاستفهام لا الشرطية فإنّها كالحملية الداخل عليها الاستفهام.

إلّا أنّ هذا الاستثناء لا وجه له ـ كما شرحناه سابقاً ـ فإنّ المدلول التصديقي في هذه الجملة أيضاً إذا كان بازاء جملة الجزاء فسوف يكون معلقاً على الشرط ـ بالمعنى الذي سيأتي لهذا التعليق ـ إذ لا فرق بين أن يقول: (هل إن جاءك زيد تكرمه) أو يقول: (إن جاءك زيد فهل تكرمه) كما أنّه بناءً على أنّ المدلول التصديقي يكون بازاء النسبة الشرطية فلا تعليق في المدلول التصديقي الاستفهامي، كما لا تعليق في المدلول التصديقي الاخباري أو الانشائي في موارد عدم دخول الاستفهام على الشرطية، فلا فرق بينهما أصلاً.

ثمّ إن كان المدلول التصديقي بأزاء نفس الشرطية بأن كان المقصود للمتكلم الإخبار عن الملازمة أو التعليق أو الالتصاق بين جملتي الجزاء والشرط فلا مدلول تصديقي بأزاء جملة الجزاء ليكون فيها تعليق وما يكون بأزائه مدلول تصديقي هو نفس التعليق والربط لا المعلّق والربط، والتعليق ليس معلقاً كما هو واضح.

وأمّا لو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد جملة الجزاء لا أصل الشرطية فهنا يكون ظاهر الشرطية التعليق فيه أيضاً؛ لأنّ المدلول التصوري للجزاء معلق بحسب الفرض على الشرط فمقتضى التطابق بينه وبين المدلول التصديقي تعليق

المدلول التصديقي أيضاً.

وثالثها ـ أنّ ظاهر الجملة الشرطية إنّما هو الاحتمال الأوّل لا الثاني أي أنّ المدلول التصديقي فيها بأزاء الشرطية لا جملة الجزاء.

ولا يمكن أن يعين الثاني بأصالة التطابق المتقدمة؛ لأنّها تثبت التطابق بين المدلولين بعد فرض ثبوت المدلول التصديقي بأزاء الجملة ـ كما في البحث السابق ـ ولا يمكن بالأصل المذكور إثبات أصل المدلول التصديقي وأنّه بازاء أيّ من النسبتين النسبة الشرطية الكبرى أو النسبة الحملية في جملة الجزاء، كما هو واضح.

فالصحيح هو الاحتمال الأوّل؛ لأنّ ظاهر الشرطية أنّ النسبة المنظور اليها والتي يراد الإخبار عنها أو إبرازها إنّما هو هذه النسبة لا النسبتين في جملتي الشرط والجزاء فإنّهما طرفان تابعان للنسبة الشرطية الكبرى فيكون مقتضى التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي أيضاً ذلك أي لحاظ النسبة في الجزاء والشرط بنحو الطرفية والتبعية لا الأصالة والمحورية.

أقول: الأمر الأوّل من هذه الأُمور الثلاثة واضح لا غبار عليه كما ذكرنا. والأمر الثاني منها لا يمكن المساعدة على ظاهره بوجه أصلاً، فإنّ التعليق والتقييد في المدلول التصديقي سواءً كان عبارة عن قصد الإخبار أو الجعل والانشاء غير معقول؛ لأنّه وجود حقيقي تصديقي يدور بين التحقق وعدم التحقق فلا يعقل فيه التقييد أو التعليق وإنّما التعليق أو التقييد دائماً يكون بلحاظ المدلول التصوري وهو مدلول النسبة في جملة الجزاء، فإذا كان انشائياً كان المجعول معلقاً، وإذا كان اخبارياً كان صدق النسبة المخبر بها معلقاً. وكون

المجعول عين الجعل لا ينافي هذا الفرق؛ لأنّ العينية بينهما بالنظر التصديقي ولكنهما مختلفان بالنظر التصوري، وهذه الخصوصية من شؤون كون النظر إلى مجعول نظراً بالحمل الأولي.

وما في الكتاب في المقام لا يخلو من تشويش، حيث جعل قيد المجعول وتعليقه على الشرط تعليقاً لنفس الجعل، فإنّ هذا لا معنى له، ولا فرق بين الشرطية التي يكون جزائها اخباراً أو انشاءً من هذه الناحية كما هو مشروح في هامش الكتاب أيضاً.

نعم، يمكن أن يكون المقصود أنّ المدلول التصديقي الفعلي يكون متعلقه صدق الجزاء المقيّد بالشرط، وعلى تقديره يكون التقييد والشرط قيداً لصدق النسبة في الجزاء لا مأخوذاً في أحد طرفيها في قبال أن يكون المدلول التصديقي متعلقه الملازمة بين صدق الجزاء وصدق الشرط أو الالتصاق والترتب والتعليق بينهما.

إلّا أنّ هذا ليس بمعنى تعليق المدلول التصديقي كما هو واضح، بل المدلول التصديقي لكل جملة تامة دائماً يكون فعلياً ومنجزاً، كما أنّ تفسير المحقّق الأصفهاني لا يقتضي ذلك.

والظاهر أنّ مقصود السيد الشهيد في هذه المرحلة بيان أنّ أصالة التطابق بين المدلول التصوري للجملة الشرطية الدالّة تصوراً على التعليق ـ على ما فرضه في المرحلة الأُولى ـ وبين المدلول التصديقي للجملة لا تقتضي أن يكون المدلول التصديقي بازاء جملة الجزاء وأنّه المعلّق على الشرط؛ لأنّ التطابق بين المدلولين فرع اثبات أنّ المدلول التصديقي بازاء تلك النسبة التصورية التامة في

المرحلة السابقة، فلا يمكن اثبات ذلك بأصالة التطابق. وهذا كلام صحيح في نفسه. فاثبات أنّ المدلول التصديقي بازاء جملة الجزاء ليكون تعليقياً بالمعنى الذي ذكرناه أو بازاء الشرطية والنسبة التصادقية فلا تعليق فيه لابد من اثباته بالاستظهار من الجملة لا بأصالة التطابق.

وقد استظهر السيد الشهيد في الأمر الثالث الاحتمال الثاني، إلّا أنّ الفرق بينهما ليس من حيث موقع المدلول التصديقي في الجملة كما هو ظاهر الكتاب، بل يكون بين الاحتمالين فرق من حيث المدلول التصوري أيضاً، فإنّ الاحتمال الأوّل يكون النظر فيه إلى النسبة الخبرية أو الانشائية في جملة الجزاء ويكون تقدير الشرط وفرضه قيداً لتلك النسبة وطرفاً لها بخلافه على الاحتمال الثاني حيث يكون النظر إلى نفس الشرطية أي الملازمة أو التعليق أو الالتصاق بين النسبتين في جملتي الجزاء والشرط بحيث تنقلب الجملتان في الطرفين كالمفهومين الافراديين في طرفي نسبة تامة هي النسبة التعليقية أو اللزومية أو الالتصاقية، وهذا مفهوم ونسبة تصورية اُخرى تختلف عن النسبة المدلول عليها بجملة الجزاء ذاتاً، أي تصوراً وتصديقاً.

والمظنون قوياً أنّ اصرار السيد الشهيد على هذا التحليل والاستظهار من أجل امكان اثبات المفهوم باجراء الإطلاق في التعليق ـ كما أشرنا إليه فيما سبق من التعاليق مبسوطاً ـ لأنّه بناءً على هذا يكون الحكم في الجزاء ملحوظاً طرفاً وموضوعاً بحسب الحقيقة للحكم عليه بأنّه لازم أو معلق أو ملتصق بالشرط فيمكن اجراء الإطلاق فيه لاثبات أنّ طبيعي وجوب اكرام زيد مثلاً ملتصق أو معلّق على مجيئه وفي تمام الحالات فيثبت المفهوم؛ لأنّ الإطلاق إنّما يجري دائماً في أطراف النسب التامة والتي بازائها مدلول تصديقي.

وهكذا يتضح أهمية ما يرمي إليه السيد الشهيد ﵀ في هذه الدورة الأُصولية في اقتناص المفهوم من اثبات أنّ مفاد الشرطية هو الدلالة على النسبة اللزومية أو الالتصاقية بين الشرط والجزاء وأنّ المدلول التصديقي يكون بأزائها لا بأزاء الجزاء، فإنّ هذا هو الحجر الأساس لهذا التقريب في اثبات المفهوم باجراء الإطلاق في المعلّق ـ وهو طبيعي الحكم في الجزاء ـ وفي التعليق نفسه.

وتعليقنا على هذا البيان:

أوّلاً ـ ما تقدم مفصلاً من أنّ الوجدان اللغوي والبرهان التحليلي المتقدمين يدلان على أنّ المدلول التصديقي بازاء جملة الجزاء وأنّ جملة الشرط مجرد فرض وتقدير لثبوته، وأنّ التحليل المذكور يواجه اشكالات لا حلّ لها إلّا بتكلّفات فائقة غير مقبولة لا لغةً ولا عرفاً.

وثانياً ـ أنّ امكان اجراء الإطلاق المثبت للمفهوم لا يتوقف على افراغ جملة الجزاء التامة في نفسها عن المدلول التصديقي، وجعل المدلول التصديقي للجملة الشرطية بازاء نسبة الجزاء إلى الشرط، فأصل هذه المرحلة الثانية في الكتاب غير لازم زائداً على أنّه غير صحيح، بل يمكن افتراض المدلول التصديقي بازاء جملة الجزاء، ولكن حيث إنّ النسبة الشرطية تامة في نفسها أيضاً، أي تدل على أنّ ثبوت النسبة التامة في جملة الجزاء بما هي نسبة حكمية مربوطة وملتصقة بصدق جملة الشرط أمكن اجراء الإطلاق فيها أيضاً؛ لأنّ هذه النسبة الحقيقية الذهنية أيضاً طرف للمدلول التصديقي والنسبة التامة الحكمية، فإذا فرض امكان دلالة النسبة الشرطية على التعليق والتوقف من طرف الجزاء على الشرط كان مقتضى كون المعلّق طبيعي الحكم، بمعنى صرف وجوده وكون

التعليق على الشرط مطلقاً انتفاء سنخ الحكم وطبيعيّه بانتفاء الشرط؛ لكـون النسبة الشرطية تامة أيضاً في نفسها وصالحة لاجراء الإطلاق فيها، بـخلاف النسب الناقصة التقييدية في الجمل الوصفية.

ص ١٦٦ قوله: (وثالثاً...).

ويرد على هذا التقريب رابعاً: أنّ المتعلّق لا إطلاق له قبل تعلّق الوجوب به، فلو فرض تعدد الوجوب والحكم عند الشرط واجتماعهما وتقيد كلّ منهما بفرد من المتعلّق غير الآخر فلا يلزم من ذلك تقييد بل تقيّد على ما سيأتي عن الميرزا النائيني والسيد الشهيد في بحث التداخل.

ص ١٦٧ قوله: (التقريب الخامس...).

هذا التقريب جاء في الكفاية ببيان، وفي كلمات الميرزا ﷺ ببيان آخر.

أمّا بيان الكفاية فهو أنّ المستفاد من الشرطية بعد أن كان هو الترتب على العلّة وعلّية الشرط للجزاء فهذا له سنخان: علّية انحصارية، وعلّية غير انحصارية، أي ترتب الجزاء على علّته المنحصرة وترتبه على علّته غير المنحصرة التي لها عدل وبدل والإطلاق ينفي الثاني كما ينفي الوجوب التخييري في قبال التعييني.

ثمّ أجاب عليه: بأنّ الوجوب التعييني يختلف سنخاً ـ أي مدلولاً وتصوراً ولو بالإطلاق والتقييد ـ عن الوجوب التخييري، وهذا بخلاف الترتب عـلى الشرط المنحصر أو غير المنحصر فإنّ وجود شرط آخر يترتب عليه نفس الجزاء لا يغيّر من حقيقة الترتب والعلّية ولا يغيّر من حقيقة الحكم والترتب الأوّل، فلا يمكن نفيه بالإطلاق.

ولهذا غيّر المحقق النائيني البيان فذكر أنّ الشرطية لا تدلّ على الترتب بنحو العلية أصلاً ولا حاجة إليها لكي يقال بأنّ الترتب لا يختلف سنخه بل الشرطية تدل على تقييد الحكم التام محمولاً وموضوعاً ـ في غير الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع ـ بالشرط لا محالة وهذا التقييد ثبوتاً يتصور بأحد أنحاء ثلاثة: إمّا التقييد بالشرط وحده تعييناً، أو التقييد بالمجموع منه ومن غيره، أو التقييد بالجامع بينه وبين غيره أي أحدهما، والإطلاق ينفي كلّ هذه الأنحاء الثلاثة إلّا ما ذكر في مقام الإثبات وهو الأوّل لا محالة فينفى التقييدان الثاني والثالث وهو يساوق الانحصار لا محالة.

ومنه يظهر أنّ بيان المحقق النائيني ﷺ لا يتوقف على إثبات الترتب فضلاً عن العلّية ـ أي المقدمة الثانية لا يحتاجها المحقق النائيني وإن وافق هو على دلالة الشرطية على الترتب بالمعنى الأعم بأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت ـ.

وقد أشكل عليه في المحاضرات باشكالات ثلاثة لا يتجه شيء منها:

أحدها ـ النقض بالتقيد بالوصف في الجملة الوصفية واللقبية.

الثاني ـ أنّ ذكر قيد تعييناً لازمه عدم جعل الحكم على الإطلاق وأنّه مقيّد بذاك القيد لا انحصار الحكم به.

الثالث ـ أنّ المتكلم ليس في مقام البيان من ناحية انحصار العلّة والمؤثّر وعدمه في القيد المذكور، وإنّما تدل على مطلق ترتب الجزاء على الشرط فلا تدل على أنّه على نحو ترتب المعلول على علته فضلاً عن الترتب على علته المنحصرة.

وهذه الأجوبة واضحة الاندفاع، أمّا الأخير فواضح؛ لأنّ الميرزا ﷺ لا يدعي دلالة الشرطية على ذلك، كيف وقد نفاه بنفسه، وإنّما يتمسك باطلاق الحكم من ناحية التقييد بأحد القيدين (بالواو) و(بأو)، والمفروض أنّ الشرطية في مقام بيان أصل تقييد الجزاء وأنّه ليس مطلقاً بل له قيد، فلابد وأن يكون بأحد الأنحاء الثلاثة لا محالة، فأي منها كان فيه تقييد زائد كان منفياً بالاطلاق المقابل له، فالاشكال الثالث غريب.

والثاني جوابه أنّ القيد إذا كـان راجـعاً إلى النسـبة الحكـمية فـي الجـزاء لا موضوعها أو محمولها وكان وجود سبب آخر لنفس النسبة مستلزماً لتقييد زائد في جملة الشرط فلا محالة يكون الإطلاق نافياً لذلك. ولا يورد النقض بالجملة الوصفية والقيود فيها؛ لأنّها ترجع إلى الموضوع أو شخص الحكـم، وليس قيداً للنسبة الحكمية التامة، فلا يكون اجراء الإطلاق فيها دالّاً إلّا على انتفاء شخص ذلك الحكم لا شخص حكم آخر، وهذا واضح.

وأمّا الأوّل فقد ظهر حاله مما بيّناه في دفع الاشكال الثاني، فإنّه إذا فرضنا أنّ النسبة الحكمية إذا كان لها سبب وشرط آخر كان ذلك تقييداً في منطوق الشرطية بلحاظ الشرط المذكور فيه، فالمتكلّم في مقام البيان من نـاحيته لا مـحالة، فيجري فيه الإطلاق، وحيث انّ المقيّد النسبة الحكمية ـ وبتعبيرنا طبيعي الحكم وصرف وجوده لا شخصه ـ فيدلّ على انتفاء النسبة الحكمية، أي سنخ الحكم، وهذا بخلاف الجملة الوصفية.

والصحيح في الجواب ما ذكره السيد الشهيد ﷺ من أنّ تعدد القيد أي وجود فرض آخر يتحقق فيه نفس الحكم لا يكون تقييداً زائداً على الشرط المذكور في منطوق الشرطية إذا كان مفاد الشرطية مجرد الاستلزام وأنّه إذا وجد هذا الشرط

تحقق طبيعي الجزاء.

وبعبارة أُخرى: على فرض وجود العدل وكفاية أحدهما أيضاً يصدق أنّه إذا وجد الشرط الأوّل وجد الجزاء، وإذا وجد الشرط الثاني وجد الجزاء، فليس في ذلك مؤنة زائدة بلحاظ ما أُفيد بالشرطية من الاستلزام والارتباط بين جملتي الشرط والجزاء، فالتقييد (بأو) ليس تقييداً في الشرطية أو جزائها لكي ينفيه الإطلاق. نعم، التقييد بالواو قيد زائد في الشرطية منفي باطلاق المنطوق، وهو واضح.

ثمّ إنّ هنا تقريبين آخرين:

أحدهما ـ للسيد الخوئي قدس سره في المحاضرات.

والآخر ـ للسيد الشهيد قدس سره في دورته السابقة ـ الأُولى ـ.

أمّا الأوّل منهما:

فحاصله بناء المفهوم على مسلكه من التعهّد ودلالة الجملة على قصد الإخبار في الخبرية واعتبار الفعل على ذمة المكلّف في الانشائية وأنّ الشرطية بناءً على هذا المسلك إذا كان الجزاء إخباراً تدل على قصد الحكاية والإخبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدم فتدل بالالتزام على انتفاء الإخبار عنه على تقدير انتفائه، وإذا كان انشائياً تدل على أنّ اعتبار الفعل في ذمة المكلّف لا يكون مطلقاً بل على تقدير خاص وهو تقدير تحقق الشرط، ولازم ذلك دلالتها على عدم اعتباره على تقدير عدم تحققه (١).

---

(١) راجع المحاضرات: ص ٧٥ ـ ٨٠.

وهذا البيان واضح الضعف فإنّه يكفي في ردّه أنّ قصد الإخبار على تقدير أو اعتبار فعل على ذمة المكلّف كذلك لا يدلّ إلّا على انتفاء قصد الإخبار وذاك الاعتبار عند انتفاء المعلّق عليه لا الإخبار عن انتفاء المخبر به أو انتفاء اعتبار آخر. كما هو واضح جداً. كيف ويرد النقض أيضاً بالجملة الوصفية.

هذا مضافاً إلى الاضطراب في تعبيرات التقرير بالنسبة للمدلول التصديقي للشرطية الخبرية وانّه الإخبار عن الملازمة أو الإخبار عن الجزاء على تقدير تحقق الشرط فراجع وتأمل.

وقد يكون مقصوده أنّ الشرط في الشرطية حيث كان تقييداً لاطلاق جملة الجزاء بحيث لولا الشرط كان الجزاء ثابتاً في تمام الحالات، فلا محالة يستفاد من التقييد بخصوص حال مجيئه خروج سائر الحالات عن شمول الحكم وثبوته فيدل على الانتفاء عند الانتفاء.

وهذا جوابه واضح وهو أنّ مدلول التقييد بالشرط إنّما هو ثبوت الجزء في هذا التقدير والسكوت عن غيره من الحالات لا الدلالة على عدم ثبوت الجزاء فيها. نعم، لو كان ثابتاً في جميع الأحوال كان لغواً وتلك دلالة احترازية القيود وهي غير المفهوم والثابتة بها السالبة الجزئية لا الكلية.

وأمّا الثاني ـ فهو مؤلّف من مقدمتين:

١ ـ أنّ الأداة لا تدلّ حتى على اللزوم بل على مجرّد الربط بدليل صحّة استعمالها بلا عناية في موارد الفعل الماضي الواقع سابقاً فقط مع عدم معقولية الملازمة فيها كما في قولك: (إن جئتني بالأمس أكرمتك)؛ لأنّه قضية خارجية ولا لزوم فيها حتى إذا كانت استقبالية.

٢ ـ إثبات المفهوم في الجمل الشرطية الانشائية بالخصوص على أساس إثبات أنّ الشرط علة منحصرة للحكم، أي اثبات اللزوم والعلية والانحصارية، أمّا اللزوم ففي القضايا المستقبلية الخبرية يثبت بالاطلاق بنكتة أنّه لو كان اتفاقياً لا على أساس اللزوم بين الشرط والجزاء لزم أن يكون المتكلم عالماً بالربط اتفاقاً في تمام ما سيقع على أساس علم الغيب وهو خلاف الظاهر.

وأمّا العلية في الجملة الانشائية فلأنّ الشرط بمثابة الموضوع للحكم المنشأ فيكون الحكم دائراً مداره ولا نقصد بالعلية في باب الأحكام إلّا ذلك لا العلية الفلسفية.

وأمّا الانحصارية فتستفاد من كون المعلّق طبيعي الحكم وسنخه لا شخصه فنجري الإطلاق في الحكم المقيّد بالشرط ونثبت أنّه بانتفائه ينتفي الطبيعي وهو المفهوم بنحو السالبة الكلية.

وهذا البيان ـ وهو يشبه كلام العراقي ﵀ في نهاية الأفكار ـ أيضاً غير تام؛ لأنّ المراد بسنخ الحكم إن كان مطلق وجوده فقد تقدم أنّ هذا لا يثبته الإطلاق ومقدمات الحكمة في الجزاء، وإن كان المراد طبيعيّه وصرف وجوده فترتبه على الشرط لا يقتضي الانحصار وانتفاء فرد آخر منه عند انتفاء هذا الشرط وتحقق شرط آخر ما لم نقحم في مدلول الشرطية التلازم والتعليق والالتصاق والتوقف ونجري الإطلاق فيه، ولا يكفي دلالة الشرطية على أصل الارتباط والاستتباع ولو من طرف الشرط لايجاد الجزاء.

وإن شئت قلت: إنّ كون الشرط بمثابة الفرض والتقدير والسبب لايجاد الحكم ليس إلّا بمعنى أنّه إذا تحقق تحقق الحكم، وهذا لا يقتضي المفهوم كما تقدّم شرحه.

ص ١٧١ قوله: (فمن ناحيته نحسّ وجداناً ...).

ملخص مرامه ﷺ دعوى وجدانية المفهوم للجملة الشرطية الانشائية إذا لم يكن الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع. وأنّ على هذا عمل الفقهاء في الفقه حتى الذين أنكروا منهم المفهوم للشرطية في البحث الأُصولي.

وهذا الوجدان مع الوجدانات الثلاثة الأُخرى حاول السيد الشهيد تفسيرها في نظرية تفسيرية وليست استدلالية حاصلها دلالة الجملة الشرطية وضعاً على التعليق والتصاق الجزاء وتوقفه على الشرط وحيث انّ المعلّق سنخ الحكم بمعنى طبيعيه وجامعه وحيث انّ الشرطية مطلقة وغير مقيدة بحال دون حال فالنتيجة انتفاء جامع الحكم عند انتفاء الشرط وإلّا لزم تقييد أحد الاطلاقين.

وبهذا التفسير يمكن الجمع بين الوجدانات الأربعة ما عدا الرابع منها والذي فسّره على أساس أنّ المعلّق في الجملة الخبرية النسبة الذهنية لا الخارجية فيكون المنتفي بانتفاء الشرط إخبار المخبر لا المخبر به. وهذا بخلاف الشرطية الانشائية رغم أنّها نسبة تامة ذهنية أيضاً، فإنّ انتفائها يساوق انتفاء الحكم، إذ ليس للحكم الإنشائي وجود في غير الذهن.

ولنا هنا كلامان: أحدهما مع النظرية التفسيرية، والآخر مع الوجدان المدعى على أصل المفهوم:

أمّا الأوّل: فقد اتضح من مجموع ما تقدم بعضه وتفصيله ما يلي:

أوّلاً ـ لا نسلّم أصل دلالة أدوات الشرط على التوقف أو التعليق أو الملازمة أو الالتصاق والربط بين الشرط والجزاء في الصدق بـل الصـحيح أنّ أدوات الشرط أو هيئة الشرطية للدلالة على ترتيب الجزاء وإثباته على تقدير فرض

الشرط أي تدل على النسبة التقديرية والفرضية لصدق الجزاء وهي نسبة ذهنية كحروف العطف والاستثناء. نعم، هذا الترتيب في ذاك الفرض والتقدير قد يكون على أساس الارتباط ونكتة استلزام بين جملة الشرط وجملة الجزاء ثبوتاً غالباً، ومن هنا قد ينتزع ويفهم هذا التلازم والارتباط ـ لا بمعناه الفلسفي الدقي بل العرفي ـ من الكلام، إلّا أنّ هذا ليس هو مدلول أدوات الشرط وإنّما مدلولها ما ذكر، وهذا لازم منتزع منه.

وممّا يشهد على ذلك أنّ الفرض والتقدير قد يكون إثباتياً محضاً، كما إذا قلت: إن كذبوك فاعلم أنك صادق، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِن قَبْلِكَ**﴾ [(١)].

وقد يكون الجزاء انشاءً فعلياً كما في الشعر المعروف:

إن كان دين محمّد لا يستقم   إلّا بقتلي فياسيوف خذيني

وهذا لا يجري فيه ما ذكره السيد الشهيد في الشرطية الاستفهامية ـ وقد تقدم عدم معقولية الوضع للنسبة التوقفية أو الالتصاقية بحسب التحليل والمباني المختارة للسيد الشهيد في تحليل النسب التامة والناقصة. ويمكن أن يستشهد بشواهد على صحّة ما ذكره المحقق الاصفهاني:

منها: ما تقدم في الشرطية التي جزائها انشاء كجملة النداء أو الاستفهام أو التمني.

ومنها: الشرطية المسوقة لبيان الموضوع كقولك إن رزقت ولداً فاختنه، فإنّ

---

(١) سورة فاطر: الآية ٤.

التعليق أو التوقف بل الاستلزام في مثله ركيك لا معنى له بخلاف الفرض والتقدير، وقد تقدمت الإشارة إلى بعض ذلك فيما تقدّم.

وثانياً ـ الاستلزام المذكور لو فرض أنّه مدلول أدوات الشرط أو الهيئة الشرطية مباشرة فليس هو التعليق والتوقف بل مجرد أن تحقق الشرط يوجب تحقق الجزاء ويستلزمه، أي ما عبر عنه السيد الشهيد ﷺ بالنسبة الايجادية والتوقف والتعليق والالتصاق إن أُريد بها هذا المعنى فمن الواضح أنّه لا يستلزم المفهوم وإن أُريد بها معنى أزيد ـ كما هو الظاهر ـ فهو كمفهوم الانحصار أو الدوران مدار الشرط خارج عن مفاد الجملة الشرطية جزماً.

وثالثاً ـ بالنسبة لما ذكر في الفرق بين وجداني ثبوت المفهوم للجملة الشرطية التي جزائها انشائي وعدم ثبوته للجملة الشرطية التي جزائها اخباري لا يرجع إلى محصل فإنّه مضافاً إلى وجدانية عدم الفرق بينهما ـ ولهذا لم يفرق بينهما أحد في حدود ما أعلم ـ يرد عليه:

١ ـ إنّ النسبة الحملية التصادقية وإن كانت ذهنية إلّا أنّه لها محكي ومدلول تصوري وهو صدق الاتحاد والتصادق، ويكون هو المعلّق على الشرط لا محالة لا النسبة الذهنية فإنّها مدلول تصديقي موجود بالفعل ولا يعقل فيها التعليق.

٢ ـ إن أُريد تعليق شخص النسبة التامة الحكمية في الجزاء فهذا انتفائه لا يستلزم انتهاء سنخ الحكم كما هو واضح، وإن أُريد تعليق سنخها وطبيعيها فهذا مضافاً إلى ما تقدم من أنّه لا معنى لاجراء الإطلاق فيه بعد أن كان مدلولاً تصديقياً جزئياً، يستلزم انتفاء سنخ الإخبار عن الجزاء في الشرطية الخبرية أيضاً مع أنّها لا تدلّ على ذلك، فإنّ الجملة الخبرية الشرطية لا تدلّ على انتفاء

إخبار آخر للمتكلم في فرض انتفاء الشرط كما لا يدل على انتفاء الجزاء.

٣ ـ وجدانية عدم الفرق في بيان الجملة الشرطية التي جزائها حكم بين أن يكون بيانها بصيغة انشائية أو إخبارية، بل بعض الأحكام بطبيعتها تكون إرشادية، بل لو فرض إخبار العادل أو المفتي عن الحكم الشرعي بجملة شرطية خبرية أيضاً كان لها مفهوم مع أنّها إخبار حقيقي وليس ورائه قصد الانشاء أصلاً.

اللهم إلّا أن يدّعى أنّ ظاهر ذلك بيان صياغة الجعل الشرعي الانشائي وهو كما ترى.

وأمّا فيما يرجع إلى أصل الوجدان المدّعى من قبل السيد الشهيد ﷺ على المفهوم للجملة الشرطية والاستشهاد عليه باستدلالات الفقهاء في الفقه بالمفاهيم، فيمكن أن يقال:

أوّلاً ـ هذا الوجدان لو سلّم فهو مخصوص بحقل الفقه وأدلّة الأحكام الشرعية فيها، ولا يعمّ الاستعمالات اللغوية للشرطية.

وهناك نكتة سوف نذكرها لتبرير وتحليل هذا الوجدان الفقهي والذي دعى السيد الشهيد إلى الاصرار على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية الانشائية فقط.

وثانياً ـ وجدانية عدم المفهوم للجملة الشرطية التي جزائها مستقل عن الشرط بمعنى أنّ الشرط ليس حالاً من حالات موضوع الحكم في الجزاء من قبيل قولك: (إن ظاهرت فكفّر)، وإن استطعت فحج، وإن سافرت فتصدق، فإنّه من الواضح عدم المفهوم في مثلها لما إذا لم يظاهر ولكن أفطر مثلاً، أو لم يستطع للحج ولكن نذر الحج أو استؤجر له، أو لم يسافر ولكن رزق ولداً مثلاً، فإنّ

ثبوت الأحكام في هذه الموارد لا يتوهم أحد أنّها تستلزم تقييداً في إطلاق مفهوم الجمل الشرطية المذكورة؛ لأنّه لا مفهوم للجمل الشرطية المذكورة مع أنّها ليست مسوقة لبيان الموضوع لانحفاظ موضوع الجزاء فيها، فلو كانت الشرطية تدلّ على التوقف والتعليق لطبيعي الحكم على الشرط لزم القول بذلك في أمثال هذه الجمل الشرطية أيضاً.

وكذا وجدانية عدم المفهوم في الجملة الشرطية التي يكون جزائها نهياً، كما إذا قلت: (إذا جاءك زيد فلا تكرمه) فإنّه لا يدلّ على أنّه لو لم يجئك لا يحرم إكرامه، بحيث لو دلّ دليل على حرمة اكرامه في فرض آخر كان منافياً مع مفهوم هذه الشرطية.

والصحيح أنّ هذا الوجدان لعلّه ينشأ من أنّ الجمل الشرطية في آيات الأحكام والروايات حيث تكون بصدد بيان الحكم الشرعي وتحديد حدودها وشروطها التي كان الرواة والفقهاء متصدين للسؤال عنها في أسئلتهم عن المعصومين عليهم السلام عادة فقد ينعقد للشرطية في بعض أو أكثر هذه الأحاديث والأدلّة ظهور في أنّها بصدد التحديد وبيان حدود الجعل الذي يتصدى المعصوم عليه السلام لبيانه فينعقد لها الدلالة على المفهوم بمقتضى هذا المقام، أعني مقام التحديد، وهذا وإن كان قرينة خاصة إلّا أنّه حيث أنّها في القضايا الصادرة عن المعصومين عليهم السلام كثيرة فقد تصبح بمثابة قرينة عامة نوعية ولو في صنف من الأحكام وأدلّتها، وهي التي يفرغ فيها عن ثبوت أصل حكم وتشريعه ويراد تبيين وتحديد موضوعه وشروطه كما في مثل: (إذا خفي الأذان فقصّر) أو (إذا بلغ الماء الكر لم ينفعل)، فالنظر هنا إلى تحديد مبدأ الحكم بالقصر في الصلاة والاعتصام في الماء، وهذا بخلاف مثل: (إذا ظاهرت فكفّر) أو (إذا سافرت

فتصدّق) أو (إذا استطعت فحجّ) أو (إذا ظهر غبن فلك الخيار)، إلى آخر الموارد الأُخرى التي يكون النظر فيها إلى تشريع حكم جديد بسببه وموجبه، والله الهادي.

ص ١٧٧ قوله: (التنبيه الأوّل...).

ما ذكر في الهامش صحيح، فإنّ استفادة النسبة التعليقية أو التصادقية بين جملة الجزاء والشرط لا يكون مناسباً في موارد الشرطية المساوقة لتحقيق الموضوع، بخلاف أن تكون جملة الشرط لمجرّد الفرض والتقدير، فإنّه معنى واحد منسجم مع جميع أقسام الشرطية.

ص ١٧٨ قوله: (التنبيه الثاني...).

تفسير جريان الاطلاقين معاً: الإطلاق المنطوقي المثبت لكون الواجب مطلق الاكرام مثلاً على تقدير الشرط، والإطلاق المفهومي المثبت تعليق مطلق وجوب الاكرام على الشرط يتوقف على أن يكون المدلول التصديقي للجملة الشرطية بأزاء الجزاء مع كون النسبة بين مفاده ومفاد الشرط نسبة ذهنية حقيقية، وهي نسبة التقدير والفرض كما ذكرنا نحن، وأمّا إذا افترضنا أنّ المدلول التصديقي بأزاء مفاد التعليق مع كون الجزاء مدلولاً تصورياً بحتاً جرى الإطلاق الثاني دون الأوّل.

ودعوى: أنّ الشرطية متكفلة أيضاً لاثبات التصاق الجزاء بالشرط في طرف المنطوق وبيان حدوده.

مدفوعة: بأنّ هذا لا يصحح الإطلاق؛ لأنّ الاشكال لم يكن من ناحية عدم

مقام البيان بل من ناحية ثبوتية هي استحالة اجراء الإطلاق في طرف المدلول التصوري، بل لابد من اجرائه في أطراف المدلول التصديقي دائماً، فلا معنى لاجراء الإطلاق في مفهوم وجوب الاكرام بلحاظ الاكرام لأنّه قيد تصوري لا طرف لنسبة تصديقية.

اللهم إلّا أن يفترض وجود مدلول تصديقي آخر التزامي لانشاء أصل الحكم، ولكن اجراء الإطلاق في طرفها واضح الضعف؛ مضافاً إلى أنّ كون إطلاق المنطوق مدلولاً التزامياً، والمفهوم مطابقياً بنفسه خلاف الوجدان؛ وهذه كلّها من نتائج القول بالمفهوم على أساس كون المدلول التصديقي بأزاء النسبة التعليقية لا الجزاء.

ثمّ إنّ روح الجواب يرجع إلى أنّ المعلّق على الشرط ليس هو المدلول التصديقي للجزاء بل المدلول التصوري لمفاد الجزاء، وقد تقدم استحالة أن يكون المدلول التصديقي معلّقاً، وعلى تقديره لا يثبت المفهوم لأنّه شخص هذا الجعل وإنّما المعلّق دائماً المدلول التصوري لمفاد الجزاء، وهذا يؤدي إلى أن يجري في الجملة الشرطية على تقدير المفهوم اطلاقان في عرض واحد: الإطلاق في طرف التعليق وأنّه طبيعي وجوب الاكرام المنطبق على وجوب الاكرام الخاص أيضاً. والآخر الإطلاق في الاكرام بلحاظ وقوعه طرفاً للنسبة الارسالية التامة.

ومنه يعرف أنّ ما في جواب السيد ﷺ من ابتناء الجواب الفني على الإشكال بأن يكون المدلول التصديقي للجملة بأزاء التعليق لا الجزاء غير تام، بل قد عرفت أنّه على هذا التقدير يقع الاشكال في إمكان اجراء الإطلاق المنطوقي.

ص ١٨٠ قوله: (التنبيه الثالث...).

الظاهر أنّ المقصود من المجموعية ما يقابل الاستغراقية أوّلاً، وهي غير المجموعية المذكورة في الشقّ الثالث من الفرض الثاني ثانياً، وإلّا لزم التداخل والخلل.

والمقصود من المجموعية في الأوّل: أن يكون هناك حكم واحد موضوعه المجموع بحيث إذا لم يمتثل في واحد لم يكن ممتثلاً أصلاً بينما المقصود من المجموعية في الثاني وجود أحكام عديدة ـ كما صرّح به في ص (١٨٠) بقوله: (لوحظ فيه مجموع الأحكام كمركب واحد) ـ غاية الأمر الأحكام العديدة لوحظت كمجموع ومركب واحد فهذا بحسب الحقيقة من تعليق العموم المجموعي على الشرط؛ ولهذا يكون بحاجة إلى قرينة على أنّ مجموع الأحكام العديدة بما هي مجموع معلقة على الشرط.

فالحاصل: المجموعية إذا كانت في موضوع الحكم في الجزاء فالحكم واحد لا أحكام عديدة، وإذا لم تكن في موضوعه بل كان الحكم متعدداً فتارة يكون تعلّق الحكم في الجزاء بعموم أفراد الموضوع معلقاً فيكون العموم معلقاً لا أصل العام وأُخرى يكون العام معلقاً وعندئذٍ أيضاً تارة يلحظ مجموع الأحكام المتعلقة بالأفراد الاستغراقية بما هو مجموع أحكام معلقاً فلا ينتفي ثبوت الحكم للبعض ـ إلّا إذا قيل بالمفهوم بنكتة استفادة العلية الانحصارية ـ وأُخرى يكون المعلّق ذات الأحكام العديدة، وهذا واضح.

وما ذكر صحيح، ولكنه ليس كلياً، إذ قد يكون العموم بالحرف ومع ذلك يكون المستفاد أنّ المعلّق هو العموم والاستيعاب لا ذات العام كما في: (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجّسه شيء).

ص ١٨٢ قوله: (التنبيه الرابع ...).

لا إشكال في فرض كون الحكم في الجزاء حكماً واحداً على مجموع العنوانين؛ إذ مفهومه انتفاء سنخ هذا الحكم الواحد المتعلّق بالمجموع، كما إذا قال: (إذا رزقت ولداً وجبت الصدقة على فقيرين أو مجموع الأمرين من الصدقة والصلاة)، ومثله ما إذا كان أمراً واحداً متعلقاً بأحد أمرين، فإنّ هذا لا ينافي ثبوت الوجوب لأحد العنوانين تعييناً في صورة انتفاء الشرط، فالكلام فيما إذا كان الجزاء منحلاً إلى حكمين والبحث في أنّ المعلّق حينئذٍ هل هو كل منهما أو مجموع الحكمين، فلا ينافي ثبوت أحدهما بالخصوص عند انتفاء الشرط.

ص ١٨٣ قوله: (التنبيه الخامس: ...).

هذا التنبيه كأنّه إشكال على مثل مبنى الميرزا النائيني من أنّه إذا كان الشرط قيداً للحكم يثبت المفهوم بالاطلاق المقابل للتقييد بأو، حيث يقال: أيُّ فرق بين كون قيد الحكم بنحو الشرط أو بنحو التقييد كما في مثل: (أكرم زيداً عند مجيئه) بناءً على رجوعه إلى الحكم والنسبة التامة لا الموضوع.

والجواب: أمّا على مسلك السيد الشهيد في المفهوم فواضح؛ لأنّه مبني على قبول ركنين في الشرطية: أحدهما: دلالتها على النسبة التوقفية التعليقية بين الجزاء والشرط. والثاني: كون المعلّق سنخ الحكم ومطلقه باجراء الإطلاق فيه بلحاظ التعليق.

وكلا الركنين مفقود في المقام، أمّا الأوّل فواضح. وأمّا الثاني فلأنّ جريان الإطلاق في الحكم فرع كونه طرفاً وموضوعاً لنسبة تامة، وهذا يتمّ في الشرطية دون الحملية؛ لأنّ الحكم بنفسه المدلول التصديقي، وليس طرفاً لنسبة تامة،

فلا يجري الإطلاق فيه، بخلاف الحكم في الشرطية فإنّه طرف وموضوع للنسبة الشرطية التامة.

وأمّا على المسلك المختار ـ والذي أنكرنا بناءً عليه المفهوم ولكن قلنا انّه يمكن دلالة الجملة الشرطية عليه بخلاف الجملة الوصفيّة ـ فباعتبار ما ذكرناه من تمامية النسبة الحكمية في الجزاء، بقطع النظر عن الشرط، وكون النسبة الشرطية نسبة تامة في نفسها راجعة إلى تحديد وعاء صدق الجزاء فيمكن النظر إليها واجراء الإطلاق المثبت للمفهوم فيها بلحاظ طبيعي النسبة الحكمية إذا كان المتكلّم في مقام البيان من ناحيتها، وهذا لا يمكن في الجملة الوصفية، وقد تقدّم شرح ذلك.

ص ١٨٤ قوله: (التنبيه السادس ...).

هذا التوجيه يصحّ إذا كانت (من) موصولة وأمّا إذا كانت شرطية فمفادها أنّ الشرط إنّما هو الجملة الواقعة بعدها فتكون في قوّة قولنا: (إن أكرمك أحد فأكرمه).

وبعبارة اُخرى: مدلول هذه الشرطية أنّه أكرم الذات التي أكرمتك إذا أكرمتك، فالمعلّق عليه اكرامه لك لا نفس المكرم، فلا يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وهذا الاشكال يمكن دفعه بأنّه بالدقة وإن كان كذلك إلّا أنّه بحسب مقام الإثبات والدلالة العرفية حيث إنّ (من) مبهمة فلا محالة يكون تعينها بالشرط بحسب الاثبات فيكون موضوع الجزاء خصوص الذي أكرمك لا ذات الموصول فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع كما في (إن رزقت ولداً فاختنه). فالميزان

في تشخيص ما هو موضوع الحكم في الجزاء من حيث أخذ الشرط قيداً فيه أم لا هو العرف لا الدقة العقلية.

وعلى هذا الأساس قد لا يكون مفهوم للشرطية حتى في مثل إن جاءك أحد فأكرمه ومثله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا فإنّ الأحد والنبأ يتعين بالشرط في مثل هذه الأمثلة اثباتاً فيكون الشرط قيداً في موضوع الحكم في طرف الجزاء لا محالة وهذا بخلاف مثل أكرم زيداً إن جاءك فإنّ مجيئه ليس محققاً لموضوع وجوب الاكرام وهو زيد.

فالحاصل: تعيين ما هو موضوع الجزاء ودخل للشرط فيه إنّما يكون بحسب مقام الإثبات وما يستظهر من القضية عرفاً لا بالدقة العقلية.

وهذه النكتة صحيحة وقابلة للقبول إلّا أنّها لا ترتبط بكون أدوات الشرط اسماً أو حرفاً بل هي نكتة مستقلة في تشخيص صغرى ما ذكر في التنبيه الأوّل فقد تكون الأداة حرفية ومع ذلك يستظهر قيدية الشرط لموضوع الجزاء كما في آية النبأ وقد تكون اسمية ومع ذلك يستفاد المفهوم كما لا يبعد في مثل: ﴿ **وَلِلّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** ﴾ حيث انّ الحكم رتب أوّلاً وبصورة مستقلة على كل انسان ثمّ عطف عليه بالشرط أي قوله تعالى: ﴿ **مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** ﴾ مما يوجب استظهار أنّ المعلّق عليه خصوص الشرط وهو الاستطاعة وأنّ موضوع الحكم كل فرد من الناس.

لا يقال: إذا كان موضوع الجزاء هو المقيد بالشرط في مثل (من أكرمك أكرمه) كانت (من) موصولة عندئذٍ لا شرطية أي في قوّة قولك أكرم الذي أكرمك.

فإنّه يقـال: بل تبقى شرطية إلّا أنّ الشرط تحقق الموضوع المقيد للجزاء فهو في قوّة قولك: (إن وجد من يكرمك فأكرمه) نظير قـولك: (إذا رزقت ولداً فاختنه).

ص ١٨٦ قوله: (وثانياً...).

بل لا يجري استصحاب بقاء وجوب التمام حتى إذا كان قد دخل عليه الوقت وهو في البلد؛ لأنّ الذي يصبح فعلياً بدخول الوقت هو الجامع بين التمام المقيّد بالحضر والقصر المقيد بالسفر المقيد بالخروج كذا مـقدار مـن البـلد، وهـذا الوجوب للجامع مقطوع الفعلية لا شك فيه لكي يستصحب، وإنّما الشك في تحقق قيده إذا صلّى تماماً أو قصراً، فيكون من الشك فـي الامـتثال والعـلم الإجمالي بلزوم أحدهما.

ص ١٨٧ قوله: (القطع الثالث...).

ينبغي تحرير البحث بالنحو التالي:

تارة يفرض أنّ الحكم في الجزاء لا يقبل التكرار كما في مثال القصر فـي الفريضة، وأُخرى يفرض أنّه يقبل التكرار كما في مثال (إن ظاهرت فكفّر) أو (إن استطعت فحج) أو (إن ظهر العيب كان لك الخيار) أو (إن خفي الجدران فتصدّق، وإن خفي الأذان فقصّر) وغير ذلك من الأدلّة.

والفرض الأوّل يلاحظ عليه:

أوّلاً ـ أنّه لا ينبغي ربطه مطلقاً ببحث مفهوم الشرط أصلاً؛ لأنّه حتى إذا كانت الجملة حملية لا شرطية وقع التعارض بين الدليلين؛ لأنّ الحكم الواحد

الذي لا يقبل التكرار في أمثال المقام حكم شخصي واحد فلا يتحمل موضوعين فلا محالة يقع التعارض بين ظهورهما ولو كانا ضمن جملتين حمليتين فإنّ انتفاء شخص الحكم ثابت حتى في الجملة اللقبية وليس هو المفهوم.

وبعبارة اُخرى: أنّ الجملتين ظاهرتان في تحديد مبدأ التقصير وهو إمّا أن يكون أحدهما المعيّن بخصوصه أو الجامع بينهما أو مجموعهما، وكل منهما ظاهره أنّه يبدأ التقصير به لا بغيره وأنّه مبدأ التقصير ولا تقصير قبله، وهذا ليس من ناحية المفهوم المصطلح بل من ناحية أنّ مبدأ الحكم الواحد وهو التقصير في الفريضة الرباعية لابدّ وأن يكون موضوعاً واحداً فلا يقبل التعدد لا محالة وهو مردد بين الاحتمالات الثلاثة.

ومنه يظهر أنّ هذا المثال المعروف وما يكون من قبيله ليس من تطبيقات مسألة تعدد الشرط واتحاد الجزاء وبالتالي ليس من تطبيقات تعارض مفهوم الشرط في احدى الشرطيتين مع منطوق الاُخرى.

نعم، مجرد عدم قابلية الجزاء للتكرار لا يستلزم وحدة الجعل والحكم كما في مثل المسافر إذا نوى عشرة أيّام أتمّ والمسافر إذا كان شغله في السفر أتم فإنّهما جعلان رغم عدم إمكان تعدد وجوب التمام في الفريضة الواحدة، وفي مثل ذلك لابد من فرض المفهوم والدلالة على النفي ليقع التعارض وإلّا كانا جعلين مثبتين معاً على موضوعين ولا تنافي بينهما بوجه أصلاً وهذا بخلاف مثال خفاء الجدران والأذان مما يكون النظر في الدليلين إلى جعل واحد وهو مبدأ التقصير للمسافر.

وثانياً ـ من ناحية حكم المسألة لا إشكال في أنّ الاحتمال الأوّل وهو كون

أحدهما المعيّن بخصوصه هو الشرط دون الآخر يلزم منه إلغاء أحد الدليلين في أصل ظهوره، وهذا لا يصار إليه؛ لأنّ ظهور الدليل في أصله أقوى وكالصريح فلا يمكن إلغائه، ومثله حمله على المعرفية للآخر بخلاف تقييد إطلاق كل منهما بفرض وجود العدل وأنّ الشرط أحدهما أو مجموعهما.

اللهمّ إلّا أن يكون قرينة على ذلك أو لا يمكن غير ذلك كما إذا كان بـين العنوانين عموم مطلق بحيث يكون تحقق خفاء الجدران مثلاً ملازماً خارجاً مع خفاء الأذان بخلاف العكس فإنّه لا محالة يتعين أن يكون أحدهما بالخصوص معيناً هو الميزان والمبدأ للقصر وهذا خارج عن البحث.

وإذا دار الأمر بين تقييد كل منهما بالعدل أي رفع اليد عن الإطلاق الأوي ـ وهو تام الأركان في المقام بخلاف الجملة الشرطية لوحدة الحكم بحسب الفرض ـ أو رفع اليد عن الإطلاق الواوي فقد يقال بتقديم الإطلاق الواوي على الإطلاق الأوي ـ كما لعله المشهور ـ لأنّ التقييد بالواو أشدّ عناية عرفاً من التقييد بأو.

ويمكن أن يقرب وجهه تارة بأنّه يوجب الخلل والنقص في أصل الحكم المبيّن بالكلام حيث لا يكون ما ذكر تحققه كافياً في ترتب الحكم، وهذا تغرير للمخاطب بخلاف ما إذا كان كافياً، غاية الأمر هناك عدل آخر لو تحقق أيضاً كان نفس الحكم متحققاً. فكأنّ ذاك حكم آخر. وأُخرى بأنّ التقييد بالواو يجعل المفهوم مجموع العنوانين وهو مباين عنواناً مع أحد العنوانين أي كأنّه مخالفة لظهور اثباتي لا سلبي، وهذا بخلاف التقييد بأو فإنّه ليس كذلك عرفاً وإن كان دقـة.

فالحاصل: العرف يرى أقوائية ظهور الجملة في أنّ ما ذكر فيه موضوعاً للحكم تمام الموضوع من ظهوره في عدم وجود عدل آخر له وأنّ أحدهما يكفي في تحقق الحكم.

وأمّا الفرض الثاني:

فما ذكره السيد الشهيد في المقام من دخول إطلاق متعلّق الجزاء في المعارضة غريب، فإنّه مضافاً لما سيأتي في بحث التداخل من أنّ تعدد المتعلّق نتيجة تعدد الحكم وفي طوله ليس فيه مخالفة أصلاً. أنّ تقييد متعلّق الوجوب وفرض تعدده لا يرفع التعارض بين المفهوم لاحدى الشرطيتين والمنطوق للأُخرى؛ لأنّ المفهوم نفي سنخ الحكم المتعلّق بذلك المتعلّق ولو مقيداً بفرد آخر منه ـ كما تقدم وجهه الفني في التنبيه الثاني ـ كيف وإلّا انهدم المفهوم فإنّ انتفاء شخص الحكم الواحد ليس من المفهوم.

هذا لو كان المقصود إطلاق متعلّق الجزاء، وأمّا لو كان المقصود إطلاق نفس الحكم وأنّه السنخ لا الشخص فالمفروض أنّ الإطلاق الأوي المثبت للمفهوم هو الذي يجري بلحاظ سنخ الحكم لا شخصه وإلّا لم يكن له مفهوم، ففرض تعدد الحكم بتعدد السبب هو رفع اليد عن الإطلاق الأوي لا محالة في تقريب الميرزا للمفهوم.

والصحيح هنا أيضاً ما تقدم من تقديم الإطلاق الواوي على الآوي، أو إطلاق التعليق ـ بناءً على ثبوت المفهوم للشرطية ـ لأقوائيته بالتقريبين المتقدمين، ويمكن أن نضيف تقريباً ثالثاً للأقوائية حاصله: أنّ الإطلاق المنطوقي الواوي يثبت في فرض انفراد أحد الشرطين نتيجة تكون أخصّ عرفاً من مدلول

الإطلاق المثبت للمفهوم، فإنّ مدلوله الانتفاء بنحو السالبة الكلية والإطلاق المنطوقي نتيجته اثبات فرد آخر من حكم الجزاء في فرض تحقق الشرط الآخر وهو أخصّ من السالبة الكلية نظير ما إذا ورد: (لا يجب اكرام العالم) و (قم للعالم)، فيقال بتقييد الاكرام غير الواجب بغير القيام، فإنّه يجب ولا يحمل الأمر به على الاستحباب. بل المفهوم حيث انّه يقتضي إطلاق الانتفاء ـ سواء بتقريب الإطلاق الآوي أو بتقريب السيد الشهيد ـ فمفاده نفي مطلق جعل آخر بينما المنطوق في الآخر جعل آخر خاص، فتكون النسبة بينه وبين المفهوم كالخاص إلى العام فهو تقييد لطبيعي الحكم المعلّق.

وهكذا يتضح أنّ المثال المعروف ليس من التعارض بين المفهوم والمنطوق للشرطيّتين كما يتضح أنّ ما ذكروه من الوجوه الأُخرى للجمع في غير محلّه:

منها: ما ذكره صاحب الكفاية من استكشاف عدم المفهوم أصلاً مع فرض ورود شرطيتين. وقد نسب إلى الجواهر.

وفيه: مضافاً إلى أنّه لو قبلنا المفهوم للشرطية فلا وجه لرفع اليد عنه أصلاً بل عن اطلاقه لا أكثر، فإنّ المفهوم لا إشكال في أنّه يقبل التقييد والتخصيص ويبقى حجة في ما عداه.

إنّ هذا لا يصحّ في المثال المعروف أي ما إذا كان الحكم في الجزاء لا يقبل التكرار؛ لأنّ التعارض فيه ليس في المفهوم بل في المنطوق وإن كانت الجملتان حمليتين لا مفهوم لهما، فلابد من تصرّف في المنطوق بتقييد بالواو أو بأو كما تقدم مفصلاً، فما عن بعض من أنّا نلتزم بعدم المفهوم هنا لا ينفع لحل التعارض.

ومنها: ما ذكره في الكفاية أيضاً من رفع اليد عن ظهور الشرطية في دخالة

الشرط بعنوانه فيحمل على أنّه مصداق لما هو العلّة وهو الجامع بين الشرطين ولو كنا لا نشخّصه، لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، فكل من العنوانين معرف إلى ذلك الجامع المؤثر في الجزاء.

وفيه: أوّلاً ـ بطلان تطبيق القاعدة المذكورة في الأحكام النوعية كما تقدم مراراً.

وثانياً ـ أنّ هذا القانون نسبته إلى جعل الشرط والصلة هو الجامع أو المجموع على حدّ واحد، فلا يمكن أن يعيّن به أحد الاحتمالين في قبال الآخر.

وثالثاً ـ أنّ رفع اليد عن ظهور كل من الشرطيتين في دخل الشرط بعنوانه في الجزاء فيه رفع اليد عن ظهور وضعي وهو أشد تصرفاً من التقييد بالواو أو التقييد بأو ـ لو تمّ الإطلاق من ناحيته ـ أو تقييد إطلاق التعليق والمعلّق فلا يصار إلى مثل هذا الجمع إلّا مع قرينة.

ومنها: ما في الكفاية أيضاً من رفع اليد عن المفهوم في أحدهما.

وفيه: ما هو واضح من عدم ارتفاع التعارض بذلك، سواء كان الجزاء يقبل التكرار أو لا. ومن هنا ذكر في حاشية الكفاية الضرب على هذا الوجه وأنّه ثبت خطأً.

ومنها: أن يلتزم بتقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر بلا تصرّف في شيء من المنطوقين.

وفيه: مضافاً إلى أنّ تقييد المفهوم أيضاً تصرّف في المنطوق ولو بنحو التقييد أنّ هذا لا يفيد في الحكم الذي لا يقبل التكرار كما تقدم مفصلاً.

ومنها: ما ذكره المحقق العراقي ﵀ على ما في تقريرات بحثه (نهاية الأفكار) من فرض البحث فيما إذا كان الجزاء غير قابل للتكرار، والجمع بين الشرطيتين بما هو المشهور ولكن بتقريب أنّه بعد فرض عدم تعدد القصر ـ في المثال المعروف ـ فلا جرم تقع المعارضة بين الشرطين حيث لا يمكن ابقاء ظهور كل منهما على حاله في الاقتضاء لترتب الجزاء عليه بالاستقلال، فيعلم اجمالاً بمخالفة ظهورهما للواقع فمن جهة ذلك لابدّ من التصرف في ناحية عقد الوضع في الشرطين إمّا برفع اليد عن قضية اطلاقهما في الاستقلال في التأثير بتقييد كل منهما بحال وجود الآخر وجعل الشرط هو مجموع خفاء الأذان والجدران وإمّا برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار وفي الدخل بعنوانهما الخاص إمّا بجعل الشرط هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو تقييد كل منهما في اقتضائه لترتب الجزاء عليه بعدم كونه مسبوقاً بوجود الآخر لو فرض عدم جامع بينهما كي يكون لازمه وجوب القصر بخفاء أوّل الأمرين وانتفائه بانتفائهما معاً... وحينئذٍ ففي مقام التوفيق يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين: إمّا عن ظهور الشرطين في الاستقلال بجعل الشرط مجموع خفاء الأذان والجدران كما يكون لازمه وجوب القصر عند خفاء الأمرين معاً وانتفاء وجوبه عند خفاء أحدهما، وإمّا عن ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص بجعل الشرط الجامع بينهما أو عن قضية ظهور اطلاقهما في الانحصار المقتضي لترتب الوجوب عليه وإن سبقه الآخر كي يلزم وجوب القصر بمجرد خفاء أحدهما، وفي مثله نقول: بأنّه وإن كان الظهوران كلاهما بمقتضى الإطلاق ولكن يمكن دعوى تعين الثاني وترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص، وفي الانحصار إذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله بخلاف العكس فإنّه علاوة عما يلزمه من رفع اليد عن

ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه أيضاً رفع اليد عن ظهورهما في الانحصار. وواضح حينئذٍ أنّه عند الدوران يكون المتعيّن هو الأوّل لأنّ الضرورة تتقدر بقدرها، وعليه فكان المدار في وجوب القصر على خفاء أوّل الأمرين منهما(١).

ونلاحظ على هذا الكلام مضافاً إلى الاشكال في أصل منهجة البحث فيه، حيث خصّص البحث عن هذه المعارضة بما إذا كان الجزاء غير قابل للتكرار، مع أنّه أعم منه:

أوّلاً ـ أنّ التعارض المذكور في المثال المعروف وما يكون فيه الجعل واحداً لا يتوقف على دلالة الشرطية على الانحصار لما تقدم من أنّه مع وحدة الحكم بمعنى الجعل يقع التعارض لا محالة بين الدليلين وإن كانا جملتين حمليتين؛ لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون له موضوعان مستقلّان فلابد من تقييد أو تصرف فيهما إمّا بالتقييد بالواو أو بالتقييد بأو بعد فرض عدم إمكان الغاء أحدهما. نعم، نحتاج إلى ذلك في الجزاء الذي لا يقبل التكرار إذا كان يمكن فيه جعلان، ولعلّه ناظر إليه.

وثانياً ـ ما ذكر من أنّ الأمر يدور بين تقييد أو تقييدين. كأنّه مأخوذ عن تقريرات الميرزا ﷺ في فوائد الأُصول، وهو غير تام لوضوح أنّ الظهور في الاستقلالية لو رفع اليد عنه لا يلزم منه رفع اليد عن الظهور في الانحصارية لعدم الطولية بينهما.

---

(١) نهاية الأفكار ج ١ ـ ٢ ص ٤٨٤.

وثالثـاً ـ ما ذكر من تقييد كل من الشرطين بفرض عدم كونه مسبوقاً بوجود الآخر، لا يرفع الاشكال في فرض وحدة الحكم بمعنى الجعل لما تقدم من أنّ الحكم الواحد يحتاج إلى موضوع واحد، ومنه يعرف أنّه لابد من التقييد بالواو أو بأو، بعد فرض عدم امكان الغاء أحد العنوانين رأساً. وما ذكر من الحمل على الجامع لو فرض وجود الجامع لا معنى له، فإنّه لا أقل في التقييد بأو من وجود الجامع الانتزاعي وهو هذا أو ذاك.

فلابدّ من ابراز نكتة لتقديم أحد هذين الاطلاقين على الآخر ولم يبين ذلك في هذا الوجه كما هو واضح.

ص ١٩٢ قوله: (وأمّا المسالك الأُخرى ...).

اتضح مما سبق أنّ البحث لابد من فرضه في مورد إمكان تعدد الجعل، وإلّا ففي مثال مبدأ القصر لا ربط للمسالك المتقدمة للمفهوم بذلك؛ لأنّ التعارض فيه يكون بين المنطوقين حتى إذا كانا جملتين حمليتين؛ لأنّ الحكم الواحد فيه لا يكون إلّا جعلاً واحداً فلابدّ له من موضوع واحد كما تقدم.

وأمّا إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار أو غير قابل ولكن مع امكان تعدد الجعل فعندئذٍ يكون المفهوم لكل منهما نافياً لسنخ الحكم عند انتفاء الشرط. وعندئذٍ لابد وأن يقال بأنّ المفهوم إن كان على أساس مسلك الظهور الانصرافي للشرطية إلى الفرد الأكمل وهو العلة التامة المنحصرة لسنخ الحكم لا لشخصه فهذا مقطوع البطلان أيضاً لأنّ إمكان تقييد إطلاق الجزاء بشخص حكم آخر في مورد الشرط الآخر بنفسه مخالفة للظهور المذكور؛ لأنّ مفاده انحصار سنخ الحكم لا شخصه، فإنّه ليس بمفهوم كما هو واضح. فلا وجه لما في الكتاب من التعارض بين

إطلاق الجزاء والظهور الانصرافي المذكور على هذا التقدير، ثمّ التمسك بالاطلاق الواوي على كل حال، وعبارة الكتاب هنا فيها تشويش.

نعم، لو كان الانصراف إلى الأكمل بلحاظ الانحصارية فقط لا التمامية أي الظهور في الانحصارية مستقل عن التمامية وليس في طولها كما هو الصحيح، فعندئذٍ يتمّ التعارض والتساقط لولا الترجيح، فلا فرق من هذه الناحية بين مسلك الميرزا والشهيد ﷺ. نعم، قد يفرق بين هذا المسلك والمسالك الأُخرى بسقوط أصل المفهوم عند التعارض في المقام بحيث لا يمكن نفي شرط وسبب محتمل آخر لنفس الحكم كما بين في الهامش.

وأمّا على المسلك الرابع ـ أعني إثبات العلية الانحصارية بالاطلاق الأحوالي للشرطية لمورد تحقق الشرط الآخر وأنّه يقتضي كونه علّة تامة فيه أيضاً لا جزء العلة النافي بالملازمة لسببية الآخر ـ فهذا الإطلاق مقطوع الكذب في المقام بحسب الفرض للعلم بوحدة الحكم وترتبه في مورد الاجتماع عليهما معاً بنحو جزء العلة. نعم، إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار وتعدد الحكم في مورد الاجتماع ضمن فردين منه لم يعلم بكذب هذا الإطلاق ولكنه يدخل إطلاق المتعلّق طرفاً في المعارضة للزوم تقييده بفرد آخر ـ إن قيل باطلاق فيه من هذه الناحية ـ وقد تقدم الاشكال فيه ويأتي عن الميرزا.

والنتيجة التمسك بالإطلاق الواوي على هذا التقدير بلا معارض، فعلى هذا المسلك تختلف النتيجة عمّا كان على مسلك الميرزا والسيد الشهيد من التعارض.

كما أنّه على مسلك المحقق الاصفهاني في تقريب الإطلاق تكون النتيجة هي العكس كما ذكره السيّد الأُستاذ ﷺ في خارج البحث كما في الهامش.

ص ١٩٣ قوله: (التنبيه الثامن ...).

قبل البحث في مسألتي التداخل في الأسباب والتداخل في المسببات ينبغي ذكر أُمور تمهيدية:

منهـا: أنّ هذا البحث غير مرتبط بثبوت المفهوم وعدمه للجملة الشرطية، بل غير متوقف على كون الجملة شرطية أصلاً؛ لأنّ الحديث فيه عن ما تقتضيه ظهورات المنطوق في الجملتين المشتملتين على بيان سببين لترتب حكم واحد عند تحققهما معاً بل ما يقتضيه ظهور جملة واحدة عند تحقق فردين من سبب واحد خارجاً وهذا لا يتوقف على كون الجملة شرطية فضلاً عن مسألة المفهوم. نعم إذا كانت الجملتان شرطيتين فسوف تكون هناك معارضتان وهما مستقلتان عرضيتان طرفاً ومورداً وعلاجاً كما هو مبين في الصفحة (١٩٤).

ومنهـا: أنّ الكلام في التداخل وعدمه مخصوص بالجمل والأوامر الانشائية لا الارشادية التي ترجع إلى الإخبار عن ثبوت شيء وعدمه لوضوح أنّ تعدد سبب ثبوت شيء لا يستلزم تعدد الثابت[١] لولا نكتة اضافية ولو كون المرشد إليه حكماً وضعياً قابلاً للتكرار. ومن هنا يخرج عن بحث التداخل مثل الأمر بالغسل عند ملاقاة الدم للثوب وعند ملاقاة البول له، وكذلك الأمر بالوضوء عند النوم وعند البول فضلاً عما إذا بال مرتين أو نام مرتين؛ لأنّ الأمر فيها ارشاد إلى نجاسة الدم والبول ومنجسيتهما مما يلاقيانه أو ناقضية النوم والبول للوضوء، ولا محذور في ذلك إذا افترضنا النجاسة والحدث حالتين متولدتين من أسبابهما وإن كانتا اعتباريتين.

---

(١) هذا مربوط بتقريب واحد من تقريبات عدم التداخل وهو تقريب دلالة القضية على الحدوث ولا يجري في غيره، نعم لو كان المرشد إليه لا يقبل التكرار خرج بذاك الشرط.

ومنه يعرف أنّ خروج البحث عن التداخل وعدمه في موجبات الوضـوء والغسل ونحو ذلك خروج تخصصي لا تخصيصي كما هو ظاهر كلمات بعض الأعلام في المقام فراجع وتأمل.

ومنهـا: أنّه لا دخل للبحث عن كون العلل الشرعية أسباب أو معرفات في هذا البحث كما نسب إلى فخر المحققين؛ لأنّ المنظور إليه في ذلك البحث عالم مناطات الأحكام وعالم الجعل وإنّ العلة المبينة للحكم يكون معرّفاً لا سبباً حقيقياً للجعل كما في الأسباب التكوينية، إذ ليس الحكم أمراً تكوينياً بل أمر اعتباري ينشؤه الجاعل باختياره، بينما الميزان في هذا البحث بتكرر السبب بمعنى ما هو موضوع الحكم في مرحلة الترتب والفعلية لا في مرحلة الجعل فيبحث أنّه هل يتحقق حكمان فعليان في الخارج أم حكم واحد، وهذا واضح.

ومنهـا: أنّ موضوع هذا البحث فيما إذا كان السبب والموضوع للحكم قابلاً للتكرار لا ما إذا كان غير قابل للتكرار كما إذا كان عنواناً لا يعقل أن يتكرر في الخارج، وذلك بأن كان الوجود الأوّل منه مأخوذاً فيه كعنوان الافطار العمدي حيث إنّه إذا تحقق مرة في صوم يوم واحد لم يكن قابلاً للتكرار حتى إذا أكل مرّة أُخرى عالماً عامداً؛ لأنّه بالأكل الأوّل خرج عن كونه صائماً ممسكاً فلا يكون أكله الثاني افطاراً آخر وإن كان أكلاً عمدياً آخر والموضوع أو السبب للكفارة عنوان الافطار. نعم، يعقل التكرر هنا بالنسبة إلى صوم يومين. إلّا أنّ هنا بحثاً فقهياً صغروياً في أنّ المستفاد من الآيات هل هو ترتب الكفارة على الأكـل والشرب العمدي من الصائم بما هو افطار أو بما هو أكل وشـرب كـالجماع والاستمناء، وقد استظهر صاحب العروة ﰋ الثاني، ولا يبعد إمكان استفادته من بعض القرائن في روايات المسألة وتفصيله متروك إلى موضعه من الفقه.

ص ١٩٤ قوله: (إنّ هناك معارضتين مستقلتين...).

هذا صحيح، إلّا أنّ جهة البحث في هذه المسألة ملاحظة كيفية الجمع بين الظهور في حصول الحكم وفعلية أصله بحصول فرد من موضوعه المستلزم لعدم التداخل وظهور المتعلّق للجزاء في الوحدة وصرف الوجود المستلزم للتداخل؛ ولهذا يجري هذا البحث في الجملة الواحدة بلحاظ تعدد وجود الموضوع خارجاً بعد استظهار الانحلالية مع أنّه بحث بعد الفراغ عن السببية التامة والموضوعية، وهذا واضح.

ص ١٩٥ قوله: (وثالثة يفترض أنّه أضعف من طرفه في احداهما وطرفه أضعف منه أو مساوٍ في الأُخرى...).

في هذه الصورة يكون مقتضي الحجّية في الظهور المشترك منتفياً فيرجع في المعارضة الأُخرى أيضاً للطرف الأضعف أو المساوي من جهة عدم تمامية مقتضي الحجّية في معارضه، وليس هذا من باب الرجوع إلى العام الفوقاني بل لعدم مقتضي الحجّية في المعارض؛ ولهذا لم يجعله السيد الشهيد متفرعاً على تلك النكتة، بخلاف الصورة الرابعة حيث يكون الظهور المشترك في احدى المعارضتين مساوياً مع طرفه وفي الأُخرى أقوى من طرفه فإنّه إنّما يرجع إلى الأضعف بعد التساقط لا لعدم تمامية مقتضي الحجّية في معارضه، كيف وهو تام وإنّما سقطت فعليته بالمعارضة الأُخرى مع المساوي والمفروض عرفية المعارضتين. بل النكتة أنّ الطرف الأضعف ليس داخلاً في المعارضة بحكم كونه أضعف أي محكوم للأقوى من حيث مقتضي الحجّية أي مقتضي الحجّية فيه معلّق على عدم حجّية الأقوى، وحيث انّ الأقوى لم يكن حجة ولو من جهة

التعارض والتساقط أصبح شرط حجّية الأخف فعلياً، فيكون حجة تماماً كما في العام الفوقاني. فنكتة العام الفوقاني مختصة بهذه الصورة كما ذكر في الكتاب، فتدبر جيداً.

ص ١٩٦ قوله: (المسألة الأُولى...).

لا شكّ انّ بحث التداخل وعدمه لا يختص بما إذا كان هناك دليلان وجعلان بل يعم الجعل الواحد عند تعدد الموضوع وتكرره في الخارج كما إذا أفطر مرّتين أو ظاهر كذلك، فيبحث عن تكرار الحكم وتعدده أو تداخله، وهذا يعني أنّ نكتة البحث وفذلكته بالدقة لا ترجع أساساً إلى التعارض بين دليلين وظهورين، بل إلى ما يستفاد ويستظهر من الدليل حتى الواحد وإن كان منشأ الاشكال توهم لزوم تقييد الحكم أو متعلقه بفرد آخر على القول بعدم التداخل، فيكون خلاف الإطلاق مثلاً، فلابد من علاج هذه الشبهة، وخير علاج له ما يأتي عن الميرزا النائيني ﷺ من عدم التعارض أصلاً.

وأيّاً ما كان، ما في الكتاب لا يخلو من نقص من جهتين:

إحداهما ـ عدم التوجه إلى البحث عن عدم التداخل عند تكرر الوجود لسنخ واحد من الموضوع والسبب مع أنّه كان يستحق التوجه المستقل إليه.

الثانية ـ أنّ ظاهره عدم وجود ما يقتضي عدم التداخل لأنّه قد ذكر تقريبان له. ونوقش فيهما معاً، فتكون النتيجة عدم وجود ما يدل على تعدد الحكم، وهذا مقطوع أنّه ليس مقصود السيد الشهيد، خصوصاً في تعدد الوجود من سنخ واحد كما إذا أفطر مرتين في يومين مثلاً فإنّه لا يحتمل أنّ السيد الشهيد ﷺ يرى عدم تعدد الكفارة عليه أو عدم استفادة ذلك من نفس دليل «إن أفطرت فكفّر» بل

بحاجة إلى دليل خاصّ مثلاً عليه، بل وكذلك موارد تعدد السنخ كما إذا ظاهر وأفطر.

وعلى هذا الأساس لابدّ من وجود تقريب آخر صحيح لاستظهار ما هو الظاهر المتفق عليه من أنّه مع فرض قابلية الحكم للتعدد والتكرر يكون الحكم والمسبب متعدداً بتعدد السبب والموجب له سواء كان من سنخ واحد أو سنخين.

وفيما يلي يمكن أن نذكر تقريبين أحدهما يختص بما إذا كان التكرر من سنخين والآخر يعم الفرضين:

أمّا التقريب المختص فحاصله ظهور الخطابين والدليلين ـ كقوله: إن ظاهرت فكفّر وإن أفطرت فكفّر ـ في تعدد الجعل وهو يستلزم تعدد المجعول الفعلي لا محالة، بل وتعدد الارادة التي هي روح الجعل، وكون المجعول الفعلي أمراً تصورياً لا تصديقياً لا يضر بما هو المهم في المقام كما لا يخفى. إلّا أنّ هذا الوجه لا يمنع عن التداخل بنحو التأكد في مورد الإجماع.

وأمّا التقريب العام فهو المذكور في حاشية الكتاب من ظهور الدليل الواحد أو الدليلين في موارد الانحلالية أنّ كل فرد من الموضوع فضلاً عن كل موضوع يستتبع حكماً وارادة فعلية مستقلة في مورده فلا محالة يتعدد في مورد الاجتماع، وهذا واضح لم يستشكل فيه أحد، وإنّما الاشكال في الظهور المعارض المبرز لاثبات التداخل.

ص ١٩٧ قوله: (وأمّا كيفيّة علاج التعارض...).

هذه هي النقطة الثالثة من النقاط الثلاث التي ذكرها السيد الشهيد للبحث.

وقد اختلفت تقريبات القوم في مقام تخريج وعلاج هذا التعارض وإثبات ما لعلّه واضح لا غبار عليه في الفقه من استفادة عدم التداخل في الأسباب والمسببات، أي تعدد الحكم في موارد تعدد الأسباب وقابلية الحكم للتكرار وتعدد الامتثال أيضاً، إلّا إذا كان الشرط والموضوع غير قابل للتعدد أو لم يكن الحكم انحلالياً بل ملحوظاً في الدليل بنحو صرف الوجود، وهناك تفصيلات وأقوال أُخرى أشار اليها في نهاية الأفكار(١).

وأمّا الوجوه فكما يلي:

١ ـ ما في الكتاب نقلاً عن الكفاية من تقديم الظهور المثبت لعدم التداخل كالظهور في الحدوث عند الحدوث على إطلاق الجزاء لكون الأوّل بالوضع واثباتياً والثاني بالاطلاق وسكوتياً والأوّل أقوى من الثاني.

وفيه: أنّ الأمر لا يدور بين رفع اليد عن أصل الظهور في الحدوث أو الاستلزام عند حدوث الشرط أو تقييد إطلاق الجزاء بل يدور بين تقييد الحدوث عند الحدوث في خصوص مورد اجتماع السببين أو تقييد إطلاق الجزاء، وكلاهما إطلاق وظهور سكوتي فلا مرجح.

نعم، لو أُريد التداخل في المسبب ـ أي حمل المتعلّق في أحد الدليلين على معنى آخر بينه وبين متعلق الآخر العموم من وجه أو المطلق مثلاً ـ كان هذا تصرفاً في ظهور وضعي إلّا أنّ هذا ليس متعيناً بل بعد الأخذ بهذا الظهور لكونه وضعياً يدور الأمر بين تقييد إطلاق الجزاء أو تقييد إطلاق الحدوث عند الحدوث

---

(١) نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٤٨٥.

وكلاهما ظهور اطلاقي وبمقدمات الحكمة.

٢ ـ ما ذكره المحقق العراقي ﵀ من أنّ الأمر يدور بين التصرف ورفع اليد عن ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال أو ظهور متعلق الجزاء في أحدهما في صرف الوجود فيحمل على الوجود الثاني، وهذا يعني دوران الأمر بين تصرفين وتصرف واحد فيتعين الثاني لكونه أقل محذوراً[١].

وهذا الكلام غريب صدوره عن مثل هذا المحقق، فإنّه يرد عليه:

أوّلاً ـ منع الكبرى، فإنّ مجرد تعدد الظهور في أحد طرفي المعارضة لا يوجب رجحانه على الطرف الآخر بل تقع المعارضة بين ذلك الظهور الواحد في طرف والظهورين في الطرف الآخر في عرض واحد على ما حققناه في بحوث التعارض.

وثانياً ـ منع الصغرى فإنّه على تقدير القول بعدم التداخل أيضاً لابد من رفع اليد عن إطلاق المتعلق في كل واحد من الجزائين بحيث يتقيد متعلق الوجوب في كل منهما بفرد غير ما يتحقق به امتثال الآخر لفعلية الوجوبين معاً قبل الامتثال لشيء منهما فلابد وأن يكون متعلق كل منهما وجوداً من الطبيعة غير ما ينطبق عليه الآخر، أي لابد من أخذ قيد الآخر فيهما معاً وإلّا كان متعلق أحدهما منطبقاً على الآخر فيلزم اجتماع المثلين ـ بناءً على امتناع الاجتماع ـ.

لا يقال: المتعلّق في أحدهما يبقى صرف الوجود وهو ينطبق على أوّل الوجود وبه يسقط التكليف فلا ينطبق على الوجود الثاني الذي هو متعلق

(١) نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٤٨٦.

التكليف الثاني فلا يلزم الاجتماع.

فإنّه يقال: يلزم الاجتماع في فرض ايجاد الفردين معاً في وقت واحد فإنّ نسبة صرف الوجود اليهما على حدّ واحد فيلزم الاجتماع بل هنا يلزم المحذور على كل حال حتى لو قيل بالجواز، إذ لا تعين لصرف الوجود في أحدهما فلابد من تقييد كل من الأمرين بأحد الفردين كي لا يلزم اجتماع المثلين في واحد.

وثالثاً ـ أنّه على تقدير التداخل بنحو التأكد بأن يكون أحد الشرطين علة مستقلة لحدوث أصل الحكم والآخر علة لحدوث شدته وتأكده لا يلزم أكثر من التصرف في احدى الشرطيتين لا كلتيهما، بل حتى إذا قيل بالتداخل المطلق بلا تأكد أيضاً لا يلزم إلّا رفع اليد عن أحد الظهورين في الشرطيتين إذا وجدا بنحو متعاقب لا دفعة واحدة، فلو تمت الكبرى التي ذكرها لزم العكس والتصرف في ظهور احدى الشرطيتين مع الابقاء على ظهور المادة في الجزاء.

ورابعاً ـ ما تقدم في الكتاب من أنّ الظهور في الاستقلال ليس منشأه إلّا الإطلاق الواوي الذي لا ينافي جزئية كلا الشرطين لحكم واحد في مورد الاجتماع.

٣ ـ أنّ تبعية الجزاء للشرط ثبوتاً بلحاظ كونه من علل وجوده توجب تبعيته له عرفاً اثباتاً أيضاً فتوجب أولوية التصرف في الجزاء عند الدوران على التصرف في ناحية سببه وعلته من جهة اقتضائه أقوائية ظهوره من ظهوره[1].

وفيه: أوّلاً ـ عدم اختصاص هذا البحث بالشرطية بمعنى العلية والسببية بل

---

(١) نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٤٨٧.

جار في مطلق الحكم والموضوع ولو في جملتين حمليتين كما تقدم، وفي مثله لا يتم ملاك التبعية المذكورة.

وثانياً ـ تبعية المسبب لسببه فرع احراز وتشخيص ما هو السبب وأنّه هل هو كل من الشرطين مستقلاً أو مجموعهما، والمفروض أنّ ظهور مادة الجزائين في الوحدة يقتضي أنّ الشرط والسبب هو مجموعهما فلا موضوع للتبعية المذكورة، فالمقام ليس صغرى لهذه التبعية فتأمل جيداً.

٤ ـ ما ذكره الميرزا ﷺ من أنّ متعلق الوجوب والأمر ليس هو الطبيعة بنحو صرف الوجود المساوق مع أوّل الوجود لكي يقتضي ذلك وحدة الحكم ونفي التعدد المساوق مع التداخل كما توهم، وإنّما متعلق الأمر ذات الطبيعة بلا أي قيد حتى قيد صرف الوجود وإنّما تستفاد حيثية صرف الوجود باعتبار وقوع الطبيعة في سياق انشاء الأمر أي طلب الايجاد كما إذا وقعت في سياق الإخبار عن وجودها والذي لا يقتضي أكثر من تحقق صرفها، وهذا يعني أنّ ما هو متعلق الايجاب والوجوب ذات الطبيعة المتحققة بأوّل الوجود منها ويكون عدم لزوم فرد آخر منها من باب عدم المقتضي حيث انّ ايجاد الطبيعة يتحقق بذلك لا من باب أخذ خصوصية صرف الوجود أو الوجود الأوّل في متعلقه.

وحينئذٍ إذا كانت الجملة انشائية أي ظاهره بحسب الفرض في جعل الوجوب في مورد كل من السببين حتى في مورد اجتماعهما ـ ولو بـمقتضى إطـلاق الجعلين ـ فكان لا محالة هناك ايجابان وارسالان، وتعدد الايجاب والارسال يستلزم تعدد الموجب والمرسل نحوه لأنّهما متضايفان فلابد من اتيان فرد آخر من تلك الطبيعة لا من أجل أخذ ذلك قيداً في متعلق أحد الايجابين ليكـون

خلاف إطلاق متعلقهما بل متعلقهما ذات الطبيعة على كلّ حال، وإنّما التعدد مستفاد ومعلول لنفس تعدد الارسال والايجاب المتعلق بذات الطبيعة حيث انّه كلما تعلّق ايجادان بطبيعة تحقق وجودان منهما لا محالة كما في الايجاد والارادة التكوينية، فلا توجد مخالفة أصلاً لظهور حتى اطلاقي في طرف متعلق الحكم في الجزاء على تقدير التعدد وعدم التداخل ليجعل ذلك مانعاً عن الأخذ بظهور الجملتين في تعدد الوجوب وعدم التداخل من غير فرق بين تعدد الشرط من جنس واحد أو من جنسين.

وهذا البيان متين لا غبار عليه وبتقريره بما قررناه يظهر عدم صحّة ما أورد عليه في كلمات بعض الأعاظم من أنّه قياس لعالم التشريع والارادة التشريعية بعالم التكوين والارادة التكوينية، فإنّه ليس المقصود هذا القياس أصلاً بل بعد فرض انّ المجعول في الخطابين البعث والايجاب الشامل باطلاقه لحال اجتماع السببين وبعد أن كان مفاد الخطاب الانشاء لا الإخبار عن ثبوت الحكم فضلاً عن الإخبار عن ثبوت الملاك أو الارادة وكان البعث والارادة والايجاب المتعلّق بذات الطبيعة بلا أي قيد مضايفاً مع الانبعاث فلا محالة يكون تعدد الانبعاث من نتائج تعدد البعث المستظهر من إطلاق الجعلين لمورد اجتماع السببين دون أن يلزم أي تقييد في متعلقهما في المرتبة السابقة.

لا يقـال: إذا كان تعدد البعث مقتضياً لتعدد الانبعاث للتضايف بينهما فكيف لا يتعدد الانبعاث فيما ذا تعدد البعث في موارد تعدد العنوان كما إذا وجب شيء بعنوان كونه وفاءً بالنذر وبعنوان كونه واجباً في نفسه ـ على ما سوف يأتي في بحث التداخل في المسببات ـ.

فإنّه يقـال: الانبعاث في موارد تعدد العنوان متعدد أيضاً حتى بـناءً عـلى التداخل في المسببات والاكتفاء بالفرد المجمع للعنوانين؛ لأنّ المكلّف قد حقق كليهما دفعة واحدة بايجاد واحد، وهذا بخلاف ما إذا كان المتعلّق عنواناً واحداً فتأمل جيداً.

٥ ـ أنّ التعارض وإن كان بين اطلاقين، إلّا أنّ الإطلاق في متعلّق الجزاء أمره دائر بين التخصيص والتخصص، إذ لو قيد إطلاق الشرط في احدى الشرطيتين بغير مورد اجتماعه مع الآخر ارتفع موضوع إطلاق المتعلّق فيه، إذ لا أمر آخر لكي يقيد متعلقه بالفرد الآخر من الطبيعة، وهذا يعني أنّ إطلاق مادة الجزاء في كل من الشرطيتين بلحاظ مورد الاجتماع يعلم بعدمه على كلّ حال إمّا تخصيصاً أو تخصصاً، وقد تقدم مراراً أنّ أصالة عدم التخصيص والتقييد لا تجري لاثبات التخصّص.

وإن شئت قلت: يعلم اجمالاً في مورد اجتماع السببين بسقوط إطلاق المادة في أحد الجزائين إمّا تخصيصاً أو تخصصاً، وهذا يعني أنّه لا يمكن التمسك بهما معاً ولا بأحدهما دون الآخر؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح فيبقى إطلاق الشرطيتين المثبت لتعدد أصل الوجوب وعدم التداخل على حجيته.

وهذا التقريب غير تام؛ لأنّ إطلاق المتعلّق للفرد الآخر المتعلّق للوجوب الآخر فعلي على كل حال أي سواء كان الوجوب الآخر ثابتاً أم لا، غاية الأمر على تقدير ثبوته يلزم التنافي بينهما لا أنّه يرتفع الإطلاق في متعلق الوجوب الأوّل، وهذا بخلاف موارد الدوران بين التخصيص والتخصص؛ كيف وإلّا لصحّ هذا الكلام في تمام موارد الامتناع، وهذا واضح.

وهذه الوجوه باستثناء الوجه المتقدم عن الميرزا ﴿ لا نحتاجها في مسألة التداخل وعدمه في موارد تكرر السبب من جنس واحد كما لو أفطر مرتين أو ظاهر مرتين، فإنّ ظهور الجملة في الانحلالية وتعدد الحكم والارادة بتعدد الشرط يمنع عن انعقاد أصل الإطلاق المذكور في طرف المتعلّق في الجزاء لو فرض أنّ عدم التداخل يقتضي تقييده في المرتبة السابقة فتأمل جيداً.

ثمّ إنّه لا منشأ لتوهم لزوم تعدد متعلّق المتعلّق للأمر أيضاً كما إذا قال: (إن ظاهرت فتصدق على فقير، وإن أفطرت فتصدق على فقير) فإنّه إذا ظاهر وأفطر وجب تصدقان على فقير ولو كان فقيراً واحداً ولا يستفاد كون كل منهما على فقير غير الآخر، لأنّ ملاك التعدد على ما ظهر تعدد الأمر وهو يقتضي تعدد متعلقه المبعوث نحوه، وهو التصدق على الفقير، والمفروض تعدده حتى إذا كانا في حق فقير واحد.

كما أنّه اتضح أنّ قياس المقام بباب الدوران بين التأكيد والتأسيس كما لو قال: (صلّ مرتين) في غير محله؛ إذ الشك هناك في أصل وحدة الجعل المستكشف بالخطاب ثبوتاً وتعدده بخلاف المقام إذ المفروض الفراغ عن تعدده ثبوتاً بحيث لو كان لهما إطلاق لحال الاجتماع كان هناك أمران وارادتان تشريعيتان لا محالة.

ثمّ إنّه قد يتصور أنّ عدم التداخل في الأسباب مختص بالأوامر، وأمّا النواهي فالأمر فيه بالعكس، حيث لابد من الالتزام فيه بالتداخل، فإذا قال: (إن أحرمت فلا تقرب النساء)، و (إن صمت فلا تقرب النساء)، وأحرم وصام، حرم عليه النساء بحرمة واحدة مؤكدة؛ لاستحالة تعدّد الحرمة مع وحدة المتعلّق

وهو مقاربة النساء.

وفيه: أنّ الثابت هنا أيضاً حرمتان لا حرمة واحدة؛ لأنّ ما هو متعلّق كل منهما غير ما هو متعلّق الآخر فإنّ ظاهر النواهي أنّ قيود النهي قيود للحرام لا للنهي فيكون مقاربة الصائم محرمة ومقاربة المحرم محرمة كذلك، فإذا قارب المحرم الصائم تحقق بذلك العنوانان معاً كمن شرب النجس المغصوب، وهذا بخلاف باب الأمر فإنّ ما يقع متعلقاً للأمر مطلق من ناحية قيود الأمر والوجوب.

وإن شئت قلت: إنّ المحرم الصائم باجتنابه للنساء يحقق تركين بلحاظ العنوانين المحرمين فكما يوجد زجران ومنعان يوجد انزجاران وامتناعان، فإنّ الترك والعدم يتحصص ويتعدد بتبع ما يضاف إليه فلا تداخل.

وهذا بنفسه صادق في الأمر أيضاً إذا كان القيد راجعاً للواجب كما في أكرم عالماً وأكرم هاشمياً فإنّه إذا أكرم العالم الهاشمي يكون قد امتثل كلا الأمرين؛ لأنّه قد حقق كلا العنوانين الواجبين، وهذا هو مبنى القول بالتداخل في المسببات في الأوامر على ما سوف يأتي.

نعم، هذا مبني على جواز اجتماع حكمين متماثلين على عنوانين منطبقين على معنون واحد كما هو الصحيح، وسوف تأتي الإشارة إليه.

وهكذا يتضح أنّ مقتضى الظهور مع وحدة الجزاء عدم التداخل لا في الأسباب ولا في المسببات، لا في الأوامر ولا في النواهي، لا في الحكم التكليفي ولا الوضعي، ولا في الجزاء الخبري ولا الانشائي. نعم لابد وأن لا يكون الجزاء مما لا يقبل التكرار ولا يوجد قيد آخر.

نعم، هنا مطلب مهم ينبغي ذكره ولم يتفطن له الأصحاب، وحاصله: أنّنا نحسّ بالفرق وجداناً بين شرطيتين ظاهرتين في الانحلالية كما في مثل: (إن ظاهرت فكفّر، وإن أفطرت فكفّر) أو مثل: (كلّما جاءك زيد فأكرمه، وكلما صلّى فأكرمه)، فإنّه يستفاد في مثل ذلك لزوم تعدد الجزاء عند تعدد الشرط وجوداً أو سنخاً. وشرطيتين غير انحلاليتين بلحاظ الشرط كما في مثل: (إن كان زيد هاشمياً فأكرمه، وإن كان زيد عالماً أو عراقياً فأكرمه) فإنّه لا يستظهر منه لزوم اكرامين له إذا كان هاشمياً وعراقياً أو هاشمياً وعالماً، بل يحكم فيه بالتداخل والتأكّد، وأوضح منه ما إذا قال: (أكرم العالم وأكرم الهاشمي).

ولا يمكن أن يحل هذا الإشكال بالفرق بين الموردين وأنّ الأمر في المورد الثاني متعلق بالدقة باكرام الهاشمي واكرام العالم وهما عنوانان بينهما عموم من وجه، فيمكن اجتماع الأمرين عليهما بخلاف الأمر بالكفارة.

لأنّه يرد عليه:

أوّلاً ـ عدم الفرق بينهما من هذه الناحية لأنّ قيود الحكم قيود للمتعلق دائماً، فالأمر بالكفارة على تقدير الظهار أو بالكفارة المقيدة بتحقق الظهار، ولهذا لا يجتزأ بالكفارة قبل الظهار فتكون النسبة بين متعلق الأمرين عموماً من وجه أيضاً، فلا استحالة في اجتماع الأمرين هناك بلا حاجة إلى أخذ قيد فرد آخر في متعلّق كل منهما.

وثانياً ـ عدم إمكان اجتماع الحكمين في المقام، ولا يقاس بأكرم هاشمياً وأكرم عالماً، لأنّ الإطلاق بلحاظ قيود الحكم شمولي فيكون في مورد

الاجتماع حكمان على عمل واحد وهو محال، فلابدّ من التأكد ولو من جهة لغوية تعدد الحكم بخلاف البدلي أو التقييد بفرد آخر من الاكرام، والمشهور فيه هو الأوّل.

والتحقيق قبول الفرق والالتزام بعدم التداخل في خصوص موارد استفادة الحدوث عند الحدوث واستتباع كل شرط من سنخ واحد أو سنخين لفرد من الحكم، وهذا يختص بموارد انحلال الشرط إلى أفراده لا مثل (إن كان هاشمياً فأكرمه، وإن كان عالماً فأكرمه)، فضلاً عمّا إذا قال: (أكرم الهاشمي وأكرم العالم)، فإنّه في العالم الهاشمي لا يجب اكرامان، لعدم ظهور في الاستتباع والحدوث عند الحدوث ليقيد به إطلاق الجزاء.

ص ١٩٨ قوله: (المسألة الثانية ـ في تداخل المسببات...).

ولا إشكال في عدمه إذا كان العنوان المتعلّق به الحكم، أعني الأمر واحداً لما تقدم من أنّ تعدد الوجوب يستدعي عندئذٍ تعدد الواجب وهذا لا يكون إلّا مع فرض تعدد الوجود؛ اللهم إلّا أن يحمل العنوان في أحدهما على خلاف ظاهره ليتعدد العنوان وهو بحاجة إلى دليل، فيكون مقتضى القاعدة تعدد الامتثال وعدم التداخل في المسبب، وأمّا إذا كان متعلّق كل من الأمرين غير الآخر بأن كان هناك عنوانان مأمور بهما فإن كانا بدليين كما في متعلقات الأوامر وفي متعلّق المتعلّق إذا كان بدلياً من قبيل أكرم عالماً وأكرم هاشمياً، فمقتضى القاعدة هو التداخل في المسبب؛ لأنّ تحقيق المجمع لهما يكون ايجاداً للعنوانين معاً بحسب الحقيقة فيمتثلان بذلك.

نعم، هذا مبني على القول بامكان اجتماع الأمر والنهي إذا كان أحدهما بدلياً

وإلّا فبناءً على سراية الأمر من العنوان إلى المعنون يلزم اجتماع المثلين في المجمع وهو كاجتماع الضدين في الاستحالة. فلابد من الالتزام عندئذٍ امّا بالتأكد وفعلية وجوب واحد في المجمع ـ وهو من التداخل في السبب ـ أو تعدد الامتثال ويكون التعدد هنا تقييداً في متعلّق الأمر وزائداً على ما يقتضيه نفس الأمر، أي تقييداً ثابتاً في المرتبة السابقة عن طروّ الأمر إذ لم يطرأ على كل من العنوانين إلّا أمر واحد لا أمران، فيكون إطلاق المتعلّق هنا معارضاً مع ظهور الشرطية في تعدد الأمر ولا يتمّ في علاج هذا التعارض شيء من الوجوه الخمسة المتقدمة.

ومنه يظهر أنّ من يقول بالامتناع والسراية إلى المعنون لا يصحّ منه أن يقول بالتداخل في المسبب وعدم التأكد على القاعدة ـ كما صدر من بعض الأعلام ـ بل يتعين عليه امّا القول بالتأكد أو القول بتعدد الامتثال وحيث انّ كلاً من الدلالتين بالاطلاق فيكون مقتضى الأصل العملي نفي الوجوب للفرد الثاني من الامتثال؛ لأنّه الذي فيه مؤنة وكلفة زائدة بخلاف التأكد وإن فرض كون الشك في السقوط على ما سيأتي توضيحه مفصلاً.

وأمّا إذا كان العنوانان المأمور بهما شموليين كما في أكرم العالم وأكرم الهاشمي فقد يقال إنّه يتعيّن في ذلك المصير إلى التأكد في المجمع بمقتضى الأصل العملي المذكور بناءً على السراية في امثال المقام، حيث لا يمكن اجتماع وجوبين على اكرام واحد في المجمع إلّا بنحو التأكد أو يكون متعلّق كل منهما وجوداً للاكرام غير الوجود الآخر، وحيث انّه لا مرجح لأحد الظهورين على الآخر كما قلنا يتعين المصير إلى التأكد ولو بمقتضى الأصل العملي فيكون بحسب الدقة من التداخل في الأسباب بنحو التأكد.

ولكن الصحيح على ضوء ما تقدم في بحث اجتماع الأمر والنهي عدم سراية الحكم إلى المعنون من دون فرق بين العناوين الشمولية أو البدلية وإنّما يلزم المحذور في موارد الشمولية من جهة التدافع بين اقتضاء كلّ من الحكمين في صورة التضاد بينهما كالأمر والنهي، وهذا منتفٍ في المتماثلين فلا يلزم لا محذور اجتماع المثلين في واحد؛ لأنّ المعروض الحقيقي للحكم هو العنوان المتعدد بحسب الفرض ولو من ناحية قيده وما يضاف إليه لا المعنون الواحد، ولا محذور التدافع والتضاد في الاقتضاء للحكمين لكونهما معاً يقتضيان الايجاد.

ومن هنا لم يفصّل المشهور بين أكرم عالماً وأكرم هاشمياً وبين أكرم العالم وأكرم الهاشمي من حيث الالتزام بتحقق الامتثال للأمرين معاً باكرام واحد للعالم الهاشمي من دون لزوم اكرام ثانٍ امّا للتأكيد ـ وهو تداخل في الأسباب ـ أو للتداخل في المسبّب.

وهكذا يتضح أنّه لا فرق بين المثالين في المقام فإنّه لو قيل بالسراية إلى المعنون فلابد من التأكد الذي هو من التداخل في الأسباب أو التعدد في الامتثال فيهما معاً، وعلى القول بعدم السراية فلا تداخل في الأسباب لتعدد الحكمين الفعليين ولكن يتداخلان في المسبب على القاعدة فيهما معاً.

نعم، لو فرض أنّ قيد العالم والهاشمي كانا من قيود الحكم لا المتعلّق كما إذا قال: إن كان هذا عالماً فأكرمه وإن كان هاشمياً فأكرمه لزم القول بعدم التداخل في المسبب أيضاً وتعدد الاكرام خارجاً عند تحقق الشرطين وكان من قبيل (إن ظاهرت فكفّر) و (إن أفطرت فكفّر)؛ لأنّ ما هو متعلق الأمر إنّما هو ذات اكرام هذا الفرد وهو طبيعة واحدة إذا تعلق بها أمران دخل المقام في موارد وحدة متعلّق الأمرين، وقد قلنا بأنّ مقتضى الأصل فيهما عدم التداخل في السبب

والمسبب وتعدد الأمر والامتثال معاً. إلّا أنّ ظاهر الجملة أخذ حيثية العالم والهاشمي قيداً في طرف المتعلّق للأمر أيضاً في بعض الموارد مثل: (أكرم العالم) و (أكرم الهاشمي)، وأنّ متعلّق الأمرين اكرام الهاشمي واكرام العالم، وهما متعلّقان مختلفان للأمر عنواناً، فليس المتعلّق عنواناً واحداً والشرط سبب للأمر به ليستظهر الانحلالية ولزوم تكراره في الخارج المساوق مع عدم التداخل في المسبب. وبهذا يظهر الوجه فيما ذهب إليه المشهور وأكد عليه الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ مقتضى الأصل مع فرض وحدة متعلّق الأمرين عنواناً عدم التداخل في المسبب، ومع فرض تعددهما عنواناً التداخل في المسبب.

ثمّ إنّه مع الشك في تداخل الأسباب أو المسببات وعدم وجود ظهور لفظي يقتضي التداخل أو عدمه فقد ذكر السيد الخوئي ﷺ بأنّ مقتضى الأصل العملي هو التداخل في الأسباب وعدم التداخل في المسببات من دون فرق بين باب الحكم التكليفي أو الوضعي، خلافاً للميرزا حيث وافق على ذلك في الأحكام التكليفية، وأمّا في الحكم الوضعي فقال بأنّه لا ضابط كلي لجريان الأصل في موارد الأحكام الوضعية، فلابد من ملاحظة كل مورد بخصوصه والرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصل الجاري فيه.

أمّا وجه التداخل في باب الأحكام التكليفية عند الشك في الأسباب وعدم التداخل في المسببات فلأنّ الشك في التداخل في الأسباب مرجعه إلى الشك في تعدد التكليف ووحدته، فيكون التكليف الواحد متيقناً والزائد مشكوكاً، فتجري البراءة عنه، والشك في التداخل في المسببات مرجعه إلى الشك في سقوط التكليف الثاني بعد الفراغ عن ثبوته بالامتثال الواحد وهو مجرى أصالة الاشتغال.

وأمّا وجه ذلك في الأحكام الوضعية فلأنّه مع الشك في تعدد المسبب ووحدته يكون الحكم الوضعي الثاني مشكوكاً فيجري استصحاب عدمه لنفيه ومع الشك في تداخل المسبب مع العلم بتعدد الحكم الوضعي ـ كما إذا شك في ارتفاع الحدث الثاني كحدث مسّ الميّت مع الجنابة بغسل واحد ـ يجري استصحاب بقاء الحدث الثاني. فلا فرق بينهما إلّا أنّه في الحكم التكليفي الجاري هو البراءة والاشتغال وفي الحكم الوضعي الاستصحاب النافي للحكم والمثبت له...

ولنا في المقام تعليقان:

أحدهما ـ يتعلّق بما ذكره في باب الحكم التكليفي، فإنّ الصحيح فيه جريان الأصل المؤمن في كلا شقيه، أي سواء كان الشك في تداخل الأسباب أو المسببات: أمّا الأوّل فلأنّه من الشك في التكليف الزائد وهو مجرى البراءة واستصحاب عدم التكليف. وأمّا الثاني فلأنّه وإن كان الشك فيه في السقوط إلّا أنّ كل شك في السقوط ليس منشأً للاحتياط وإنّما موارد أصالة الاشتغال ما إذا كان الشك في السقوط من ناحية فعل المكلّف لا من ناحية الشك في كيفية جعل التكليف الراجع إلى المولى. وفي المقام من هذا القبيل؛ لأنّه من الشك في أنّ التكليف والمسبب الثاني هل يتعلّق بعنوان يتحقق خارجاً بالامتثال الأوّل أم لا، وهذا شك في ما هو متعلّق التكليف بحسب الحقيقة وسعته وضيقه وهو شك في التكليف ومجرى البراءة واستصحاب العدم.

هذا لو أُريد أصالة الاشتغال كما هو صريح كلامه.

وإن كان مقصوده استصحاب بقاء التكليف فقد يقال بجريان استصحاب بقاء أحد التكليفين على اجماله، حيث كان يعلم سابقاً بفعلية تكليفين ويشك في

سقوطهما أو سقوط أحدهما وبقاء الآخر، فنجري استصحاب بقاء أحدهما الواقعي وعدم سقوطه، وهو من استصحاب شخص أحد الحكمين لا الجامع بينهما ليقال بأنّه لا يجري في الأحكام التكليفية حتى إذا كان بنحو الكلي من القسم الثاني؛ لأنّه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل ـ على ما حققناه في محلّه ـ بل هذا من استصحاب بقاء شخص أحد الحكمين وهو قابل للتنجيز.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام؛ لعدم وحدة متعلّق الوجوبين بناءً على عدم التداخل في المسبب ليجري استصحاب بقاء وجوبه، بل الجاري استصحاب عدم تعلّق وجوب ثان بفرد آخر من تلك الطبيعة؛ لأنّه على فرض عدم التداخل في المسبب يكون متعلّق كل من الوجوبين غير ما يمتثل به الآخر، فالفرد الأوّل من الاكرام مثلاً نعلم أنّه واجب إمّا بوجوب واحد أو بوجوبين ـ بناءً على التداخل في المسبب ـ ونعلم بسقوط الوجوب الواحد أو الوجوبين المتعلّقين به ونشك في تعلّق وجوب آخر بفرد آخر غير ذلك الفرد من الاكرام، أي الوجود الثاني للاكرام، وهذا مشكوك الحدوث، فيجري فيه استصحاب العدم فلا يجري استصحاب شخص الوجوب المعلوم واستصحاب كلي الوجوب وجامعه من القسم الثالث الذي لا يجري عند أحد من المحققين، وهو واضح.

ثانيهما ـ صحّة ما ذهب إليه الميرزا في الحكم الوضعي فإنّه قد يكون الجاري في مورد الشك في تداخل الأسباب ما تكون نتيجته عدم التداخل كما إذا شك مثلاً في تحقق حدث واحد أو حدثين أو نجاسة واحدة أو نجاستين بتعدد السبب وكان الرافع لكل منهما غير الآخر فيجري استصحاب بقاء الحدث أو النجاسة بعد تحقيق أحد الرافعين للحدث أو النجاسة ـ وهو جارٍ وإن كان من الكلي القسم الثاني ـ.

ص ١٩٨ قوله: (مفهوم الوصف...).

لا وجه لما جاء في المحاضرات من أنّ البحث عن مفهوم الوصف ينبغي أن يكون مختصاً بالوصف المعتمد على موصوفه كما في قولك: أكرم الإنسان العالم لا قولك أكرم العالم مستدلاً في وجه ذلك بأنّه لو كان له مفهوم لزم أن يكون للقب مفهوم أيضاً[(١)]. والوجه في عدم صحة هذا الكلام أنّ الوصف الاشتقاقي كالعالم مدلوله العقلي والعرفي مركب من ذات لها المبدأ بحيث يكون المبدأ ملحوظاً فيه كوصف لما هو موضوع الحكم وهذا بخلاف اللقب إلّا إذا كان عرفاً ظاهراً في أخذ حيثية العنوانية بما هو وصف. فيكون التقريب القائل بالمفهوم على أساس احترازية القيود تاماً في هذا القسم من الوصف كالمعتمد على موصوفه تماماً، إذ ليس المقصود من احترازية القيود عدم لزوم التطويل والزيادة في الكلام بل المقصود به ظهور كل عنوان اشتقاقي يؤخذ في موضوع حكم في دخالة ذلك العنوان فيه، وهذا لا يفرق فيه بين النحوين من الوصف، ومما يؤكد هذا الكلام وضوح عدم الفرق في المفهوم الجزئي للوصف والذي يقبله السيد الخوئي قدس سره بين أن تقول: (أكرم الإنسان العالم) أو تقول: (أكرم العالم)، وكذلك لا فرق بينهما في مسألة حمل المطلق على المقيّد بعد احراز وحدة الجعل.

ثمّ إنّه بمراجعة ما ذكر في الكتاب تظهر وجوه أُخرى للاشكال في كلمات المحاضرات فراجعها وتأمل.

ص ٢١٣ و ٢١٤...

ما جاء في هامش الصفحتين متين.

---

(١) راجع: المحاضرات ٥: ١٢٧.

المحتويات

تعليقات على الجزء الأوّل

(البحوث اللفظية التحليلية)

تعليقات على الجزء الثاني

(بحوث الأوامر)

تعليقات على الجزء الثالث

(بحوث النواهي)